CAPITULO **6**

EMILE DURKHEIM

HECHOS SOCIALES

LA DIVISION DEL TRABAJO EN LA SOCIEDAD

Densidad dinámica
Derecho
Anomía
Conciencia colectiva
Representaciones colectivas

SUICIDIO Y CORRIENTES SOCIALES

Los cuatro tipos de suicidio
¿Mente colectiva?

RELIGION

Lo sagrado y lo profano
Totemismo
Efervescencia colectiva

REFORMISMO SOCIAL

Asociaciones profesionales
Culto al individuo

EL ACTOR EN EL PENSAMIENTO DE DURKHEIM

Supuestos sobre la naturaleza humana
Socialización y educación moral
Variables dependientes

ACCION INDIVIDUAL E INTERACCION

La orientación teórica de Emile Durkheim, a diferencia de la de muchos otros grandes pensadores de la sociología, muestra muy pocas ambigüedades. Su mayor preocupación fue la influencia de las grandes estructuras de la sociedad, y de la sociedad misma, sobre los pensamientos y acciones de los individuos. Contribuyó enormemente a la formación de la teoría estructural-funcional, que se centra en el análisis de la estructura social y la cultura. Así, el objetivo de este capítulo es describir la perspectiva teórica de Durkheim centrándonos fundamentalmente en sus preocupaciones macrosociológicas.

El desarrollo y uso del concepto de hecho social constituye el núcleo de la sociología de Durkheim. A lo largo del capítulo analizaremos este concepto, pero antes de ello creemos necesario hacer una breve introducción. En términos modernos, los *hechos sociales* son las estructuras sociales, así como las normas y los valores culturales que son externos y coercitivos para los actores. Así, los lectores de este texto, como estudiantes que son, están constreñidos por estructuras sociales tales como la burocracia universitaria y los valores y normas de la sociedad estadounidense, que atribuye gran importancia a la educación universitaria. Otros hechos sociales similares constriñen a las personas en todos los ámbitos de la vida social.

Para entender la razón por la que Durkheim desarrolló el concepto de hecho social y su significado necesitamos examinar al menos algunos aspectos del contexto intelectual en el que vivió.

Para Durkheim (1900/1973: 3), la sociología nació en Francia en el siglo XIX. Reconoció sus raíces en la filosofía antigua (Platón y Aristóteles) y sus fuentes más próximas en filósofos franceses como Montesquieu y Condorcet. Por ejemplo, Durkheim señaló: «Fue Montesquieu el primero que enunció los principios fundamentales de la ciencia social» (1893/1960: 61). Sin embargo, en su opinión, Montesquieu (y Condorcet) no fueron lo suficientemente lejos: «Se limitaron a ofrecer ideas novedosas o ingeniosas sobre los hechos sociales, más que a intentar crear una disciplina totalmente nueva» (1900/1973: 6). Durkheim (1928/1962: 142) le concedió a Saint-Simon el mérito de haber sido el primero en formular la noción de una ciencia del mundo social, aunque consideraba las ideas de Saint-Simon imperfectas y difusas. Desde el punto de vista de Durkheim, fue Comte quien perfeccionó esas ideas, «el primero que hizo un esfuerzo coherente y metódico por establecer la ciencia positiva de las sociedades» (1900/1973: 10).

Aunque, como vimos en el tercer capítulo, el término *sociología* fue acuñado por Comte algunos años antes, no existía un área específica para la disciplina en la Francia de finales del siglo XIX. No había escuelas, ni facultades, ni siquiera profesores de sociología. Sí había, en cambio, algunos pensadores que se ocupaban de cuestiones más o menos sociológicas, si bien la sociología aún no disponía de un «hogar» disciplinar. En efecto, las disciplinas existentes se oponían radicalmente a la fundación de la sociología. La oposición más fuerte procedía de la psicología y la filosofía, dos áreas que se jactaban de cubrir el dominio que para sí reclamaba la sociología. Dadas las aspiraciones sociológicas de

Durkheim, su problema era cómo crear un nicho separado e identificable para la sociología.

Durkheim afirmaba que, para diferenciarse de la filosofía, la sociología debía orientarse hacia la investigación empírica. Esto parece bastante simple, pero Durkheim complicó la cuestión al suponer que la sociología estaba también amenazada por una escuela filosófica que existía *dentro* de la misma sociología. En su opinión, las otras dos grandes figuras de la época que se consideraban a sí mismos sociólogos, Comte y Spencer, se interesaban más por la filosofía, por la teorización abstracta, que por el estudio empírico del mundo social. Durkheim creía que si la sociología seguía la dirección que Comte y Spencer habían establecido, terminaría por convertirse en una simple rama de la filosofía. Como consecuencia de esta creencia, Durkehim se vio en la necesidad de atacar tanto a Comte como a Spencer (Durkheim, 1895/1964: 19-20). Acusó a ambos de substituir el auténtico estudio de los fenómenos del mundo real por ideas preconcebidas de los fenómenos sociales. Así, culpó a Comte de suponer teóricamente que el mundo social evolucionaba hacia la perfección en lugar de llevar a cabo el trabajo duro, riguroso y fundamental de estudiar la naturaleza cambiante de las diversas sociedades. De modo similar, acusó a Spencer de dar por supuesta la armonía social en lugar de estudiar si realmente existía.

HECHOS SOCIALES

Con el fin de lograr que la sociología se alejara de la filosofía y de darle una identidad clara y particular, Durkheim afirmó que el objeto distintivo de la sociología debía ser el estudio de los hechos sociales. El concepto de hecho social tenía varios componentes, pero la idea de que *los hechos sociales debían ser tratados como cosas* era de crucial importancia para distinguir la sociología de la filosofía. Como *cosas*, los hechos sociales debían estudiarse empíricamente, *no* filosóficamente. Durkheim creía que las ideas podían concebirse introspectivamente (filosóficamente), pero las *cosas* «no pueden concebirse mediante una actividad puramente mental», se requieren «datos del exterior de la mente» (1985/1964: xliii). Este estudio empírico de los hechos sociales como cosas apartó a la sociología durkheimiana del esfuerzo teórico fundamentalmente introspectivo de Comte y Spencer.

Aunque tratar los hechos sociales como cosas contrarrestaba la amenaza que (al menos para Durkheim) planteaba la filosofía, era sólo parte de la respuesta al problema de la amenaza planteada por la psicología. Como la sociología durkheimiana, la psicología era ya una disciplina altamente empírica. Para distinguir la sociología de la psicología, Durkheim afirmó que los hechos sociales eran *externos* y *coercitivos* para el actor. El objeto de la sociología debía ser el estudio de los hechos sociales, mientras el de la psicología apuntaba al estudio de los hechos psicológicos. Para Durkheim, los hechos psicológicos eran fenómenos básicamente heredados. Aunque, por supuesto, esto no describe a la

psicología actual (y tampoco es una descripción muy acertada del objeto de la psicología de entonces), permitió a Durkheim establecer una clara distinción entre los dos campos. Los hechos psicológicos eran claramente internos (heredados), y los hechos sociales eran externos y coercitivos. Como veremos pronto, la distinción no es tan clara como pretendía Durkheim. No obstante, al definir el hecho social como una *cosa* que es *externa y coercitiva para el actor*, parece que Durkheim logró (al menos en su época) alcanzar su objetivo de separar a la sociología de la filosofía y la psicología. Sin embargo, debe señalarse que en esta cuestión, Durkheim adoptó una postura «extremista» (Karady, 1983: 79-80), especialmente al limitar la sociología al estudio de los hechos sociales. Esta postura llegaría, cuando menos, a limitar algunas ramas de la sociología actual.

Sabemos que un hecho social es una cosa y que es externo y coercitivo, pero ¿qué más sabemos de un hecho social? En realidad, Durkheim distinguía entre dos grandes tipos de hechos sociales: los materiales y los inmateriales. Los *hechos sociales materiales* son los más claros de ambos tipos, porque son entidades reales y materiales, pero sólo adquieren una importancia menor en la obra de Durkheim. Como él mismo señaló: «El hecho social a veces se materializa y llega a convertirse en un elemento del mundo exterior» (1897/1951: 313). La arquitectura y el derecho constituyen dos ejemplos de lo que significan los hechos sociales materiales. Pondremos otros ejemplos a lo largo de este capítulo.

Pero el grueso de la obra de Durkheim, y el núcleo de su sociología, es el estudio de los hechos sociales inmateriales. Durkheim dijo: «No toda conciencia social alcanza... la exteriorización y la materialización» (1897/1951: 315). Lo que para los sociólogos son hoy en día las *normas* y los *valores*, o en términos más generales, la cultura (véase Alexander, 1988), son ejemplos adecuados de lo que Durkheim quería decir con *hechos sociales inmateriales*. Pero esta idea plantea un problema: ¿cómo es posible que hechos sociales inmateriales tales como las normas y los valores sean externos al actor? ¿Dónde pueden residir si no es en la mente del actor? Y en caso de residir en la mente del actor, ¿acaso no son entonces internos en lugar de externos?

Para clarificar esta cuestión debemos refinar el argumento de Durkheim y sostener que, mientras los hechos sociales materiales son claramente externos y coercitivos, los hechos inmateriales no están tan definidos. (Para una distinción similar, véase Takla y Pope [1985: 82]). Al menos en cierta medida residen en la mente del actor. La mejor manera de conceptualizar los hechos sociales inmateriales es pensar en ellos como externos y coercitivos respecto de los hechos psicológicos. De esta manera podemos comprender que, tanto los hechos psicológicos como *algunos* hechos sociales, existen dentro de las conciencias y entre ellas. Durkheim lo explica en varios lugares de su obra. Así, en uno de ellos dijo de los hechos sociales, «las mentes individuales, formando grupos mediante la fusión y la conjunción, producen un ser, *psicológico si se quiere*, que constituye una individualidad psíquica de un tipo diferente» (Durkheim,

1895/1964: 103, cursivas añadidas). En otro lugar dijo: «Esto no significa que ellos [los hechos sociales inmateriales] no sean también de alguna manera mentales, puesto que todos consisten en maneras de hacer y pensar» (1895/1964: xlix). Por esto es preferible considerar los hechos sociales inmateriales, al menos en parte, como fenómenos mentales, pero externos y coercitivos respecto de otros aspectos del proceso mental: los hechos psicológicos. Esto difumina un poco la distinción de Durkheim entre sociología y psicología, pero sirve para hacer más realista la distinción y, por tanto, más defendible. La sociología se ocupa de los fenómenos mentales, pero generalmente se trata de fenómenos mentales de un orden diferente de aquellos de los que trata la psicología. Por tanto, Durkheim afirmaba que mientras los sociólogos se interesan por las normas y los valores, los psicólogos se preocupan por cosas tales como los instintos humanos.

Los hechos sociales desempeñan un papel central en la sociología de Emile Durkheim. Una manera útil de extractar los hechos sociales más importantes de su obra, y de analizar sus pensamientos sobre las relaciones entre estos fenómenos, es comenzar con los esfuerzos de Durkheim por organizarlos en distintos *niveles* de la realidad social. Durkheim comenzó por el nivel de los hechos sociales materiales, no porque fuera el nivel más importante para él, sino porque sus elementos suelen tener prioridad causal en su teorización, pues influyen en los hechos sociales inmateriales, la verdadera preocupación de su obra. (Aunque aquí nos centraremos en ambos tipos de hechos sociales, nos detendremos más tarde en los pensamientos de Durkheim sobre aspectos más microscópicos de la realidad social).

Los principales niveles de la realidad social (Lukes, 1972: 9-10) en la obra de Durkheim pueden describirse como sigue:

A. Hechos sociales materiales
   1. Sociedad
   2. Componentes estructurales de la sociedad (por ejemplo, la iglesia y el estado)
   3. Componentes morfológicos de la sociedad (por ejemplo, distribución de la población, canales de comunicación y forma de las habitaciones)
B. Hechos sociales inmateriales
   1. Moralidad
   2. Conciencia colectiva
   3. Representaciones colectivas
   4. Corrientes sociales

Los niveles dentro de las dos categorías figuran en orden descendente en lo que se refiere a generalidad.

Su análisis de los hechos sociales en el macronivel constituye una de las razones que explican el importante papel de Durkheim en el desarrollo del funcionalismo estructural, que ofrecía una similar orientación macro (véase el ca-

pítulo undécimo sobre Parsons). Más concretamente, inspirándose en la biología y sirviéndose de la analogía organicista, Durkheim consideraba que la sociedad estaba constituida por «órganos» (hechos sociales), o estructuras sociales, que realizaban diversas funciones para la sociedad. Pero nos advirtió que debíamos distinguir las funciones, o los fines de las diversas estructuras, de los factores responsables causalmente de su existencia. Durkheim se interesó por el estudio tanto de las causas de las estructuras sociales como de las funciones que cumplían, aunque insistía en que era necesario distinguir estos dos campos de estudio.

Podemos rastrear la lógica de la teoría de Durkheim en su análisis del desarrollo del mundo moderno. Esta se revela claramente en una de sus obras más importantes, *La división del trabajo social* (Durkheim, 1893/1964).

LA DIVISION DEL TRABAJO EN LA SOCIEDAD

Durkheim basó su análisis en *La división del trabajo social* en su concepción de dos tipos ideales de sociedad. El tipo más primitivo, caracterizado por la *solidaridad mecánica*, presenta una estructura social indiferenciada, con poca o ninguna división del trabajo. El tipo más moderno, caracterizado por la *solidaridad orgánica*, presenta una mayor y más refinada división del trabajo. Para Durkheim, *la división del trabajo en la sociedad* es un hecho social material que indica el grado en que las tareas o las responsabilidades se han especializado. La gente en las sociedades primitivas tiende a ocupar posiciones muy generales en las que realiza una amplia variedad de tareas y mantiene un gran número de responsabilidades. Por ejemplo, ser madre en las sociedades primitivas es ocupar una posición mucho menos especializada que en la sociedad moderna. Los servicios de lavandería, los pañales, los servicios a domicilio y los aparatos que ahorran trabajo en el hogar (lavaplatos, hornos microondas, etc.) realizan numerosas tareas que antes eran responsabilidad de las madres-amas de casa.

Los cambios en la división del trabajo han tenido enormes implicaciones para la estructura de la sociedad, y alguna de las más importantes se reflejan en las diferencias entre los dos tipos de solidaridad: mecánica y orgánica. Su interés al abordar la cuestión de la solidaridad era descubrir lo que mantenía unida a la sociedad. Una sociedad caracterizada por la solidaridad mecánica se mantiene unificada debido a que la totalidad de sus miembros tienen aptitudes y conocimientos similares. La unión de las personas se debe a que todos están implicados en la realización de actividades parecidas y tienen responsabilidades semejantes. Por el contrario, una sociedad caracterizada por la solidaridad orgánica se mantiene unida debido a las diferencias entre las personas, debido al hecho de que tienen diferentes tareas y responsabilidades. Toda vez que cada persona realiza en la sociedad moderna una gama de tareas relativamente pequeña, necesita a otras muchas para poder vivir. La familia primitiva encabeza-

EMILE DURKHEIM: Reseña biográfica



Emile Durkheim nació el quince de abril de 1858 en Epinal, Francia. Descendía de una larga estirpe de rabinos y él mismo comenzó los estudios para convertirse en rabino, pero cuando llegó a la adolescencia rechazó su herencia y abrazó el agnosticismo. Desde entonces, el interés que mantuvo de por vida por la religión fue más académico que teológico. Se sentía insatisfecho no sólo con su formación religiosa, sino también con la educación general que había recibido y su hincapié en la literatura y las materias estéticas. Ansiaba aprender los métodos científicos y los principios morales que guiaban la vida social. Se negó a seguir una carrera académica tradicional de filosofía y en su lugar se esforzó por adquirir los conocimientos científicos que se requerían para contribuir a la dirección moral de la sociedad. Aunque se interesó por la sociología científica, en su época no existía un campo específico para esta disciplina, por lo que entre 1882 y 1887 enseñó filosofía en varios institutos de la región de París.

Su anhelo de ciencia aumentó tras un viaje a Alemania, donde se encontró con la psicología científica, cuyo precursor era Wilhelm Wundt. Durante los años inmediatamente posteriores a su viaje a Alemania, Durkheim publicó una abundante serie de trabajos sobre sus experiencias en aquel país. Estas publicaciones le ayudaron a obtener en 1887 un empleo en el departamento de Filosofía de la Universidad de Burdeos. Así, Durkheim impartió el primer curso de ciencia social en una universidad francesa. Fue éste un logro particularmente asombroso, ya que hacía sólo una década que la sola mención de Auguste Comte en una tesis habría provocado furor en la universidad francesa. Sin embargo, la principal responsabilidad docente de Durkheim eran sus cursos pedagógicos a maestros. Su curso más importante versó sobre la educación moral. Su propósito era comunicar a los educadores el sistema moral que esperaba que transmitieran a los jóvenes, con el fin de detener la degeneración moral que percibía en la sociedad francesa.

Los siguientes años se caracterizaron por una serie de éxitos personales. En 1893 publicó su tesis doctoral, escrita en francés, *La división del trabajo social*, y su tesis en latín sobre Montesquieu. Su principal trabajo metodológico, *Las reglas del método sociológico*, apareció en 1895 seguido (en 1897) por su aplicación empírica de esos métodos en el estudio de *El suicidio*. En 1896 ya era profesor de la Univer-

sidad de Burdeos con plena dedicación. En 1902 se incorporó a *La Sorbonne*, la famosa universidad francesa. En 1906 se le nombró profesor de ciencias de la educación, denominación que se modificaría en 1913 para pasar a llamarse profesor de ciencias de la educación *y sociología*. En 1912 se publicó otra de sus más famosas obras, *Las formas elementales de la vida religiosa*.

En la actualidad se suele considerar a Durkheim, desde el punto de vista político, como un conservador y, sin lugar a dudas, su influencia sobre la sociología ha sido de orientación conservadora. Pero en su época se le consideraba un liberal, como se hace evidente en el activo papel público que desempeñó en la defensa de Alfred Dreyfus, el judío capitán del ejército cuyo consejo de guerra por traición fue considerado por muchos como una manifestación de antisemitismo.

Durkheim se sintió profundamente ofendido por el caso Dreyfus, particularmente por el antisemitismo que entrañaba. Pero no atribuyó este antisemitismo al racismo de los franceses. De un modo característico, lo consideraba un síntoma de la enfermedad que padecía la sociedad francesa en su conjunto. Señaló:

> Cuando una sociedad sufre, siente la necesidad de encontrar a alguien a quien pueda hacer responsable de sus males, en quien poder vengar sus desgracias: y aquellos a los que la opinión pública discrimina ya están naturalmente designados para ese papel. Son los parias que sirven de chivo expiatorio. Lo que me confirma en esta idea es la forma en que fue acogido el resultado del juicio de Dreyfus en 1894. Hubo una explosión de alegría en los bulevares. La gente celebró como un triunfo lo que debió haber sido motivo de duelo nacional. Al fin sabían a quién culpar de las penurias económicas y la miseria moral que sufrían. Todo era culpa de los judíos. La acusación había sido oficialmente demostrada. Por este solo hecho las cosas parecían ya ir mejor y la gente se sentía consolada.
>
> (Durkheim en Lukes, 1972: 345)

Así, el interés de Durkheim en el caso Dreyfus nacía de su profunda y prolongada preocupación por la moralidad y por la crisis moral que experimentaba la sociedad moderna.

Para Durkheim, la respuesta al caso Dreyfus y a crisis semejantes consistía en remediar el desorden moral que reinaba en la sociedad. Como no se podía conseguir rápida y fácilmente, Durkheim sugirió que se realizaran acciones más específicas, tales como la represión dura de los que fomentaban el odio hacia otras personas. También instaba al gobierno a que hiciera público el mal comportamiento de la gente. Aconsejaba a las personas que «tuvieran el coraje de proclamar en voz alta lo que pensaban, y que se unieran para triunfar en la lucha contra la locura pública» (Lukes, 1972: 347).

El interés de Durkheim (1928/1962) por el socialismo también puede tomarse como otra evidencia contra la idea de que era un conservador, pero su socialismo era harto diferente del que representaban Marx y sus seguidores. De hecho, Durkheim señaló que el marxismo era un conjunto de «hipótesis dudosas y anticuadas» (Lukes, 1972: 323). Para Durkheim, el socialismo representaba un movimiento encaminado hacia la regeneración moral de la sociedad por medio de la moralidad científica, por lo que no sentía interés alguno por los métodos políticos o los aspectos económicos del socialismo. No contemplaba al proletariado como la salvación de la sociedad, y se oponía radicalmente a la agitación y la violencia. El socialismo de Durkheim difiere mucho de lo que entendemos actualmente por socialismo; para él consistía simplemente en un sistema que siguiera los principios morales descubiertos por una sociología científica.

Como podrá comprobarse a lo largo de este libro, Durkheim ejerció una profunda influencia en el desarrollo de la sociología. Además, a través de la revista *L'année sociologique*, fundada por él en 1898, influyó también en otras muchas áreas y alrededor de la revista surgió un círculo intelectual cuyo centro era Durkheim. A través de ella, él y sus ideas dejaron una profunda huella en campos tales como la antropología, la historia, la lingüística y —lo que es curioso, teniendo en cuenta sus primeros ataques contra la disciplina— la psicología.

Durkheim murió el quince de noviembre de 1917, fecha rememorada en los círculos intelectuales franceses, pero no sería hasta veinte años después de su muerte cuando su obra comenzara a influir en la sociología estadounidense a raíz de la publicación de *La estructura de la acción social* (1937) de Talcott Parsons.

da por un padre cazador y una madre que se ocupaba de la comida era virtualmente autosuficiente, pero la familia moderna, para poder vivir, necesita desde un frutero y un verdulero, hasta un panadero, un mecánico de automóviles, un profesor, un agente de policía, etc.. A su vez, estas personas necesitan un tipo de servicios que les proporcionan otros. Por tanto, para Durkheim, la sociedad moderna se mantiene unida por obra de la especialización de las personas y de su necesidad de los servicios de otras muchas. Por lo demás, Durkheim se ocupó no sólo de la especialización de los individuos, sino también de la de los grupos, las estructuras y las instituciones. Hay que mencionar también una última diferencia entre la solidaridad orgánica y la mecánica. Como las personas que forman las sociedades caracterizadas por la solidaridad mecánica suelen parecerse en lo tocante a las tareas que realizan, hay mayores probabilidades de que compitan entre sí. Por el contrario, en las sociedades caracterizadas por la solidaridad orgánica la diferenciación facilita la cooperación entre las personas y permite que puedan apoyarse en una misma base de recursos.

Densidad dinámica

Para Durkheim, la división del trabajo era un hecho social material puesto que constituía la principal pauta de interacción en el mundo social. Otro hecho social material estrechamente relacionado con la división del trabajo era el factor causal más importante en la teoría durkheimiana de la transición de la solidaridad mecánica a la solidaridad orgánica: la *densidad dinámica*. Este concepto hace referencia a la cantidad de personas de una sociedad y al grado de interacción que se produce entre ellas. Ni el aumento de la población, ni el de la interacción constituyen un factor relevante para el cambio societal si se producen por separado. Un aumento de la cantidad de personas *más* un aumento de su interacción (eso precisamente es la densidad dinámica) conduce a la transición de la solidaridad mecánica a la orgánica dado que, si se producen simultáneamente, provocan un aumento de la competencia por los recursos escasos y una lucha más intensa por la supervivencia entre los diversos componentes paralelos y similares de la sociedad primitiva. Como los individuos, los grupos, las familias, las tribus etc., realizan funciones virtualmente idénticas, lo más probable es que choquen a la hora de realizar sus funciones, especialmente si se da escasez de recursos. El nacimiento de la división del trabajo permite a las personas y a las estructuras sociales creadas por ellas cooperar, en lugar de entrar en conflicto, lo que hace más probable a su vez la coexistencia pacífica. Además, el aumento de la división del trabajo produce una mayor eficacia, lo que produce un aumento de recursos que hace que más y más gente pueda vivir en paz.

Aunque a Durkheim le interesaba explicar el modo en que la división del trabajo y la densidad dinámica producían tipos diferentes de solidaridad social, mostró especial preocupación por el efecto que tenían estos cambios materiales en los hechos inmateriales y su naturaleza, tanto en las sociedades unidas mecánicamente como orgánicamente. Sin embargo, dadas sus ideas sobre lo que debía ser el objeto de una *ciencia* de la sociología, Durkheim creía imposible el estudio directo de los hechos sociales inmateriales. El análisis directo de los hechos sociales inmateriales era, desde su perspectiva, más filosófico que sociológico. Para estudiar los hechos sociales inmateriales de una manera científica el sociólogo debe buscar y examinar los hechos sociales materiales que reflejan la naturaleza de los hechos inmateriales y sus cambios. Esa función la cumple el derecho, sus diferentes formas en distintas sociedades, en *La división del trabajo social*.

Derecho

Durkheim afirmaba que una sociedad que presenta solidaridad mecánica se caracteriza por su *derecho represivo*. Como las personas son muy similares en este tipo de sociedad, y como la totalidad de sus miembros suelen creer profundamente en una moralidad común, cualquier ofensa contra su sistema de valores compartido suele ser de la mayor importancia para la mayoría de los indivi-

duos. Dado que la mayoría de las personas se siente ofendida y cree profundamente en su moralidad común, el trasgresor suele ser severamente castigado si comete una acción considerada como una ofensa contra el sistema moral colectivo. El robo de un cerdo puede implicar la mutilación de las manos del ladrón; la blasfemia contra Dios o los dioses puede merecer la amputación de la lengua del que blasfema. Puesto que las personas participan de lleno en el sistema moral, una ofensa contra él suele merecer un castigo severo e inmediato.

Por el contrario, una sociedad con solidaridad orgánica se caracteriza por su *derecho restitutivo.* En lugar de ser duramente castigados por la más mínima ofensa contra la moralidad colectiva, a los individuos se les suele pedir en este tipo de sociedad más moderno tan sólo que cumplan con la ley o que recompensen —restituyan— a los que han resultado perjudicados por sus acciones. Si bien siguen existiendo algunas leyes represivas (por ejemplo, la pena de muerte), el derecho restitutivo es más característico de este tipo moderno de sociedades. Apenas existe en ellas moralidad común o, caso de que la hubiere, tiene escasa influencia: en ellas la inmensa mayoría de la gente no reacciona emocionalmente ante el quebrantamiento de la ley. En una sociedad con solidaridad mecánica, la administración del derecho represivo está en poder de las masas, pero el mantenimiento del derecho restitutivo es responsabilidad única de entidades especializadas (por ejemplo, la policía y los tribunales). Esto concuerda con la creciente división del trabajo de las sociedades con solidaridad orgánica.

En el sistema teórico de Durkheim, los cambios que se producen en un hecho social material como el derecho son simplemente reflejos de aquellos otros que se producen en los elementos más importantes de su sociología: los hechos sociales inmateriales, tales como la moralidad, la conciencia colectiva, las representaciones colectivas, las corrientes sociales y la mente grupal, más discutible desde una perspectiva sociológica moderna. (Todos estos conceptos serán analizados más adelante.)

En el nivel más general e inclusivo, Durkheim fue un sociólogo de la moralidad. En efecto, Ernest Wallwork (1972: 182) señaló que la sociología de Durkheim era simplemente un subproducto de su preocupación por las cuestiones morales. Es decir, el interés de Durkheim por los problemas morales de su época le llevó, como sociólogo, a dedicarse casi totalmente al estudio de los elementos morales de la vida social. En su nivel más básico, la gran preocupación de Durkheim era el debilitamiento de la moralidad común en el mundo moderno. Para él, las personas corrían el riesgo de padecer una pérdida «patológica» de los vínculos morales. Estos vínculos morales eran importantes para Durkheim, porque pensaba que, sin su existencia, el individuo llegaría a ser esclavo de pasiones cada vez más ambiciosas e insaciables. Los individuos se dejarían llevar por sus pasiones y se lanzarían a una enloquecida búsqueda del placer, pero cada pasión satisfecha aumentaría la necesidad de un nuevo placer. Durkheim mantenía la opinión aparentemente paradójica de que el individuo necesitaba de una moralidad y un control externo para ser libre. Aunque se trata de una curiosa definición de la libertad, Durkheim adoptó ciertamente esta postura.

Anomía

Muchos de los problemas que Durkheim se planteó se derivaban de su preocupación por el debilitamiento de la moralidad común. El concepto de *anomía* revela claramente su preocupación por los problemas derivados del debilitamiento de la moralidad común (Hilbert, 1986). Los individuos se enfrentan a la anomía cuando la moral no les constriñe lo suficiente; es decir, cuando carecen de un concepto claro de lo que es una conducta apropiada y aceptable y de lo que no lo es.

Para nuestro pensador, la «patología» central de las sociedades modernas es la división *anómica* del trabajo. Al considerar la anomía como una patología, expresaba su creencia en que los problemas del mundo moderno podían «remediarse». Durkheim creía que la división estructural del trabajo en la sociedad moderna era una fuente de cohesión que compensaba el debilitamiento de la moralidad colectiva. Sin embargo, su argumento subrayaba que la división del trabajo no podía enderezar plenamente la relajación de la moralidad común, a resultas de lo cual la anomía constituía una patología asociada con el nacimiento de la solidaridad orgánica. Los individuos también pueden sentirse aislados y abandonados en la realización de sus actividades altamente especializadas. Es fácil que dejen de percibir un vínculo común con los que trabajan y viven alrededor de ellos. Sin embargo, es importante recordar que Durkheim calificaba esta situación de anormal, porque sólo en circunstancias no normales la división moderna del trabajo relegaba a las personas a tareas y empleos aislados y carentes de sentido. El concepto de anomía no sólo se encuentra en *La división del trabajo social*, sino también en *El suicidio* (Durkheim, 1897/1951) como una de las principales causas de suicidio. El suicidio anómico se produce debido al debilitamiento de la moralidad colectiva y a una regulación externa del individuo insuficiente para contener sus pasiones.

Conciencia colectiva

Durkheim analizó el problema de la moralidad común de diferentes maneras y mediante diversos conceptos. En sus primeros esfuerzos por analizar esta cuestión desarrolló la idea de la *conciencia colectiva*, así descrita en *La división del trabajo social*:

> El conjunto de creencias y sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad, forma un sistema determinado que tiene vida propia: podemos llamarlo *conciencia colectiva* o *común*... Es, pues, algo completamente distinto a las conciencias particulares aunque sólo se realice en los individuos.
> (Durkheim, 1893/1964: 79-80)

Dado nuestro interés en la conciencia colectiva como ejemplo de hecho social inmaterial, encontramos en esta definición varios puntos que merecen ser analizados. Primero, es evidente que, cuando Durkheim hablaba del «conjunto»

de creencias y sentimientos comunes, hacía referencia a la conciencia colectiva de una sociedad dada. Segundo, Durkheim concebía claramente la conciencia colectiva como un sistema cultural independiente. Y aunque sostenía esa perspectiva, también especificó que se «realizaba» en las conciencias particulares. (Advertiremos la importancia que tiene el hecho de que Durkheim *no* concibiera la conciencia colectiva como totalmente independiente de la conciencia individual cuando examinemos la acusación de que defendía la existencia de una mente grupal.)

El concepto de conciencia colectiva nos permite volver al análisis de Durkheim, desarrollado en *La división del trabajo social*, de los hechos sociales materiales y de su relación con los cambios que se producen en la moralidad común. La lógica de su argumento es que el aumento de la división del trabajo (que se produce como consecuencia del aumento de la densidad dinámica) causa una reducción de la conciencia colectiva. La conciencia colectiva es mucho menos importante en una sociedad con solidaridad orgánica que en otra con solidaridad mecánica. Es más probable que los miembros de la sociedad moderna se mantengan unidos mediante la división del trabajo y la consiguiente necesidad de que otros realicen ciertas funciones, que mediante una poderosa conciencia colectiva común. Anthony Giddens (1972; véase también Pope y Johnson, 1983) realizó un esfuerzo valioso al señalar que la conciencia colectiva en los dos tipos de sociedad difiere en cuatro dimensiones: volumen, intensidad, rigidez y contenido. El *volumen* se refiere a la cantidad de gente que comparte una misma conciencia colectiva; la *intensidad*, al grado en que la sienten; la *rigidez*, a su nivel de definición; y el *contenido*, a la forma que adopta la conciencia colectiva en los dos tipos polares de sociedad. En una sociedad caracterizada por la solidaridad mecánica, virtualmente la totalidad de la sociedad y de sus miembros comparten la misma conciencia colectiva; ésta se percibe con mucha intensidad (lo que se refleja en el uso de sanciones represivas cuando se comente una ofensa contra ella); es extremadamente rígida; y su contenido es de índole religiosa. En una sociedad con solidaridad orgánica la conciencia colectiva es menor y la comparte una cantidad de gente inferior; se percibe con menor intensidad (lo que se refleja en la sustitución de las leyes penales por el derecho restitutivo); no es demasiado rígida y su contenido queda bien definido por la expresión «individualismo moral» o, lo que es lo mismo, por que la importancia del individuo se convierte en un precepto moral.

Representaciones colectivas

Aunque a Durkheim le resultó útil, la idea de la conciencia colectiva es sin duda vaga y amorfa. El descontento de Durkheim con la vaguedad del concepto de conciencia colectiva le indujo a abandonarlo progresivamente en sus últimas obras en favor de otro concepto mucho más específico: las *representaciones colectivas*. Las representaciones colectivas pueden considerarse estados específicos o substratos de la conciencia colectiva (Lukes, 1972). Desde una pers-

pectiva contemporánea, las representaciones colectivas hacen referencia a las normas y valores de colectividades específicas como la familia, la ocupación, el estado, y las instituciones educativas y religiosas. El concepto de representaciones colectivas puede utilizarse de manera tanto general como particular, pero lo más importante es que permitió a Durkheim conceptualizar los hechos sociales inmateriales de un manera más específica que con la difusa noción de conciencia colectiva. Ahora bien, a pesar de su mayor especificidad, las representaciones colectivas *no* pueden reducirse al nivel de la conciencia individual. «Las *representaciones colectivas* resultan del substrato de los individuos asociados... pero poseen características *sui generis*» (Durkheim, citado en Lukes, 1972: 7). El término latino *sui generis* significa «único». Cuando Durkheim utilizó este término para referirse a la estructura de las representaciones colectivas, lo que en realidad quería decir era que su carácter único no podía reducirse a la conciencia individual. Esto las sitúa firmemente en el reino de los hechos sociales inmateriales. Trascienden al individuo debido a que su existencia no depende de ningún individuo particular. Son también independientes de los individuos en el sentido de que su duración en el tiempo es mayor que la duración de la vida del individuo. Las representaciones colectivas constituyen el elemento central del sistema de hechos sociales inmateriales de Durkheim.

SUICIDIO Y CORRIENTES SOCIALES

Durkheim propuso un concepto aún más específico (y más dinámico) y menos cristalizado que es también un hecho social inmaterial: las *corrientes sociales.* Durkheim las definió como hechos sociales inmateriales «que son igualmente objetivas e influyen en igual grado sobre el individuo» que los hechos sociales analizados más arriba, y que, sin embargo, «carecen de esa forma cristalizada» (1895/1964: 4). Puso como ejemplo «los grandes movimientos de las masas guiadas por el entusiasmo, la indignación o la piedad» (Durkheim, 1895/1964: 4). Aunque las corrientes sociales son menos concretas que otros hechos sociales, son, sin embargo, hechos sociales, como Durkheim explicó cuando señaló que «desde el exterior pueden influir en cualquiera de nosotros y nos pueden hacer perder el sentido o la calma sin que nosotros lo queramos» (1895/1964: 4).

Durkheim explicó la idea de las corrientes sociales en *Las reglas del método sociológico* (1895/1964), pero la utilizó como variable explicativa en un estudio empírico que llegaría a convertirse en el modelo para el desarrollo de la investigación empírica en los Estado Unidos (Selvin, 1958). De hecho, la investigación registrada en *El suicido* (1897/1951) puede ser considerada como un esfuerzo por aplicar las ideas desarrolladas en *Las reglas* al estudio empírico de un fenómeno social específico: el suicidio. En *El suicidio*, Durkheim demostró que los hechos sociales, y en particular las corrientes sociales, son externas y coercitivas para el individuo. Eligió el suicidio porque era un fenómeno relativamente concreto y específico; disponía de datos relativamente fiables sobre

este fenómeno; y, sobre todo, constituía uno de los actos más privados y personales. Durkheim creía que si lograba demostrar que la sociología podía explicar un acto tan supuestamente individualista como el suicidio, sería relativamente fácil extender su dominio a otros fenómenos más abiertos al análisis sociológico. Finalmente, Durkheim se decidió por el suicidio porque si su estudio de este fenómeno convencía a la comunidad intelectual, la sociología sería reconocida en el mundo académico.

Como sociólogo, a Durkheim no le interesaba estudiar por qué un individuo particular se suicidaba. Esta tarea correspondía al psicólogo. Lo que a él le preocupaba era explicar las diferentes *tasas* de suicidio, es decir, por qué un grupo tenía una tasa de suicidio más alta que otro. Durkheim tendía a suponer que los factores biológicos, psicológicos y sociopsicológicos eran esencialmente constantes en los diferentes grupos y en distintos periodos de tiempo. Si las tasas de suicidio variaban entre los grupos y periodos de tiempo distintos se debía, pensaba Durkheim, a variaciones en los factores sociológicos, en particular las corrientes sociales.

Comprometido como estaba con la investigación empírica, nuestro pensador no se contentó con descartar teóricamente otras posibles causas de las variaciones entre las tasas de suicidio, sino que lo verificó de modo empírico. Comenzó su estudio presentando una serie de ideas alternativas sobre las causas de suicidio. Entre ellas figuraban la psicopatología individual, la raza, la herencia y el clima. Aunque Durkheim se sirvió de una abundante cantidad de hechos para rechazar cada una de estas ideas alternativas como explicaciones de las diferentes tasas de suicidio, el argumento que más desarrolló, y el más coherente con su perspectiva general, se centraba en la importancia de los factores raciales para explicar las variaciones. Una de las razones por las que rechazó la raza era que las tasas de suicidio variaban entre los grupos *dentro* de una misma raza. Si la raza fuese una causa relevante de la variación de las tasas de suicidio, habría tenido una incidencia similar en los diversos subgrupos. Otra evidencia contra la raza como causa significativa de las diferentes tasas era el cambio que se producía, para una determinada raza, cuando uno se trasladaba de una sociedad a otra. Si la raza constituyera un hecho social relevante, debería tener el mismo efecto en las diferentes sociedades. Si bien su argumento sobre la raza carece de fuerza, y los otros que desarrolló para descartar otros factores son aún más débiles, nos ayudan a comprender el planteamiento de Durkheim frente al problema de descartar empíricamente lo que consideraba factores ajenos y de poder así demostrar cuál era la variable causal más importante de todas.

Además de negar los factores que acabamos de analizar, Durkheim estudió y rechazó la teoría de la imitación asociada al psicólogo social francés Gabriel Tarde (1843-1904). La teoría de la imitación defiende que las personas se suicidan (y realizan otras muchas acciones) debido a que imitan las acciones de otros que han cometido el mismo acto. Esta aproximación psicosociológica al pensamiento sociológico es ajena al análisis de Durkheim de los hechos sociales. Por ello Durkheim se esforzó enormemente para descartarla. Por ejemplo,

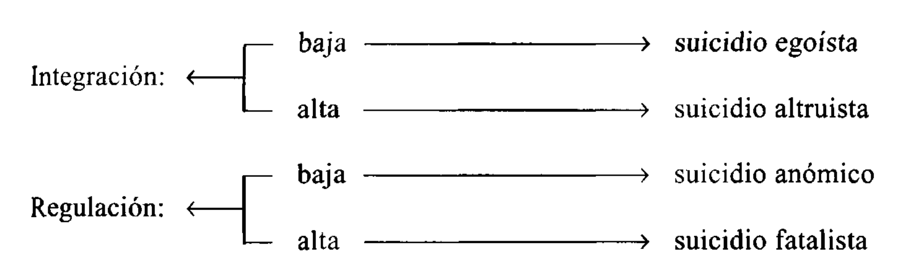
Durkheim razonaba que si la imitación fuese verdaderamente importante, advertiríamos que las naciones vecinas de un país con una alta tasa de suicidio tendrían también altas tasas de suicidio. Analizó los datos que medían la relevancia de este factor geográfico y concluyó que no existía relación alguna. Reconocía que algunos suicidios individuales podían deberse a la imitación, pero afirmaba que constituía un factor tan pequeño que no influía significativamente en la tasa general de suicidio. Por último, rechazaba la imitación como factor relevante debido a su idea de que sólo un hecho social podía ser la causa de otro hecho social. Como la imitación era una variable sociopsicológica, no encajaba en su sistema como causa importante de las diferencias en la tasa social de suicidio. Como Durkheim dijo, «la cifra social de los suicidios no se explica más que sociológicamente» (1897/1951: 299).

Para Durkheim, los factores más importantes de las variaciones de las tasas de suicidio debían buscarse en diferencias producidas en el nivel de los hechos sociales. Por supuesto, había dos tipos de hechos sociales: materiales e inmateriales. Recordemos que los hechos sociales materiales suelen tener en su sistema prioridad, pero no primacía causal. Por ejemplo, Durkheim analizó la influencia de la densidad dinámica en las diferencias de las tasas de suicidio, pero descubrió que sus efectos sólo eran indirectos. Sin embargo, las variaciones en la densidad dinámica (y en otros hechos sociales materiales) influían en las diferencias en los hechos sociales inmateriales, y éstas tenían un influencia directa sobre las tasas de suicidio. Durkheim desarrolló, en realidad, dos argumentos interrelacionados. Por un lado, señaló que las diferentes colectividades tenían diferentes conciencias y representaciones colectivas. Estas, a su vez, producían diferentes corrientes sociales, que influían de modo distinto en las tasas de suicidio. Un modo de estudiar el suicidio era comparar las diferentes sociedades o tipos diversos de colectividades. Por otro lado, Durkheim afirmó que las diferencias en la conciencia colectiva producían diferencias en las corrientes sociales que, a su vez, conducían a diferentes tasas de suicidio. Esto nos lleva al estudio histórico de los cambios de la tasa de suicidio dentro de una determinada colectividad. En ambos casos (análisis intercultural o histórico) la lógica del argumento es esencialmente la misma: las diferencias o cambios en la conciencia colectiva producen diferencias o cambios en las corrientes sociales, y estas, a su vez, conducen a las diferencias o cambios en las tasas de suicidio. En otras palabras, los cambios en las tasas de suicidio se deben a cambios en hechos sociales, fundamentalmente en las corrientes sociales. Durkheim se expresó con mucha claridad acerca del importante papel que desempeñaban las corrientes sociales en la etiología del suicidio:

> Cada grupo social tiene realmente por este acto una inclinación colectiva que le es propia y de la que proceden las inclinaciones individuales; de ningún modo nace de éstas. Lo que la constituye son esas *corrientes de egoísmo, de altruismo y de anomía* que influyen en la sociedad... Son estas tendencias de la sociedad las que, penetrando en los individuos, los impulsan a matarse.
>
> (Durkheim, 1897/1951: 299-300; cursivas añadidas)

Los cuatro tipos de suicidio

Comprenderemos mejor la teoría del suicidio de Durkheim, y la estructura de su razonamiento sociológico, si procedemos a examinar cada uno de los cuatro tipos de suicidio que distinguió: egoísta, altruista, anómico y fatalista. Durkheim vinculó cada uno de los tipos con el grado de integración y regulación de la sociedad en que aparecían. La *integración* hace referencia al grado en el que se comparten los sentimientos colectivos. El suicidio altruista se relaciona con un alto grado de integración, mientras el egoísta se asocia a un grado bajo. La *regulación* se refiere al grado de constricción externo sobre las personas. El suicidio fatalista está conectado con niveles altos de regulación, y el anómico con bajos. Whitney Pope (1976: 12-13) propuso un resumen esquemático bastante útil de los cuatro tipos de suicidio analizados por Durkheim. En él ponía en relación los niveles de integración y regulación de la siguiente manera:



Suicidio egoísta. Las altas tasas de *suicidio egoísta* suelen encontrarse en aquellas sociedades, colectividades, o grupos en los que el individuo no está totalmente integrado en la unidad social global. Esta falta de integración produce un sentimiento de vacío y falta de significado en los individuos. Las sociedades con una conciencia colectiva fuerte y con corrientes sociales protectoras y envolventes que manan de aquella suelen impedir la propagación del acto del suicidio egoísta debido, entre otras cosas, a que proporcionan a las personas un significado a sus vidas. Cuando estas corrientes sociales son débiles, los individuos pueden fácilmente sobrepasar la conciencia colectiva y hacer lo que desean. En las grandes unidades sociales con débil conciencia colectiva, se permite a los individuos perseguir sus propios intereses del modo que deseen. Este egoísmo no reprimido suele desembocar en una gran insatisfacción personal, debido a que no todas las necesidades pueden satisfacerse y las que quedan insatisfechas simplemente generan más y más necesidades; en última instancia, conducen al total descontento y, en algunos casos, al suicidio (Breault, 1986). Sin embargo, las familias, los grupos religiosos y las entidades políticas fuertemente integradas actúan como agentes de la conciencia colectiva y evitan las tendencias suicidas. He aquí las palabras de Durkheim sobre los grupos religiosos:

> La religión protege al hombre contra el deseo de destruirse, ... lo que constituye la religión es la existencia de un cierto número de creencias y de prácticas comunes

> a todos los fieles, tradicionales y, en consecuencia, obligatorias. Cuanto más numerosos y fuertes son estos estados colectivos, más fuertemente integrada está la comunidad religiosa y *más virtud preservativa tiene.*
>
> (Durkheim, 1897/1951: 170; cursivas añadidas)

La desintegración de la sociedad produce corrientes sociales distintivas, que son las principales causas de las diferencias en las tasas de suicidio. Por ejemplo, Durkheim pensaba que la desintegración societal conducía a «corrientes de depresión y desilusión» (1897/1951: 214). La desintegración moral de la sociedad predispone al individuo al suicidio, pero las corrientes depresivas también pueden ser la causa de diferencias en las tasas de suicidio egoísta. Es interesante señalar que Durkheim reafirmaba aquí la importancia de las fuerzas sociales, incluso en el caso del suicidio egoísta, en el que el individuo puede considerarse libre de frenos sociales. Los actores *nunca* pueden sentirse libres de la fuerza de la colectividad: «Por individualizado que cada uno esté, queda siempre algo colectivo; la depresión y la melancolía que resultan de esta individualización exagerada. Se comulga en la tristeza, cuando no hay otro ideal común (Durkheim, 1897/1951: 214). El estudio del suicidio egoísta indica que incluso en el caso de los actos más individualistas y privados, la causa determinante son los hechos sociales.

Suicidio altruista. El segundo tipo de suicidio que analizó Durkheim fue el *suicidio altruista*. Mientras el suicidio egoísta se lleva a cabo cuando la integración es demasiado débil, es más probable que se realice el suicidio altruista cuando «la integración social es demasiado fuerte» (Durkheim, 1897/1951: 217). El individuo se ve literalmente obligado a suicidarse.

Un ejemplo notable de suicidio altruista nos lo proporciona el suicidio masivo de los seguidores del reverendo Jim Jones de Jonestown, Guayana. Conscientemente se bebieron un líquido envenenado y algunos se lo dieron a sus hijos. Se suicidaron porque sintieron el impulso de dar sus vidas por la sociedad intensamente integrada de los fanáticos seguidores de Jones. En términos más generales, podemos decir que quienes se suicidaron lo hicieron porque se sintieron obligados a ello.

A diferencia de lo que ocurre con el suicidio egoísta, el grado de integración (en este caso, un alto grado) no constituye la principal causa del suicidio altruista. Los diferentes grados de integración producen diferentes corrientes sociales que, a su vez, influyen en las tasas de suicidio. Como en el caso del suicidio egoísta, Durkheim creía que las corrientes de melancolía eran la causa de las altas tasas de suicidio altruista. Mientras las altas tasas de suicidio egoísta se debían a un «agotamiento irremediable y a una profunda depresión», la probabilidad de que aumente el suicidio altruista «nace de la esperanza, porque depende de la creencia profunda en una perspectiva beatífica después de la vida» (Durkheim, 1897/1951: 225).

Suicidio anómico. El principal tipo de suicidio para Durkheim es el *suicidio anómico*, cuya probabilidad aumenta cuando dejan de actuar las fuerzas reguladores de la sociedad. Esta interrupción suele crear insatisfacción en los individuos: sus pasiones apenas están controladas (véase más abajo), y son libres de iniciar una salvaje persecución del placer. Las tasas de suicidio anómico aumentan igualmente cuando la naturaleza de la interrupción es positiva (por ejemplo, un crecimiento económico súbito) o negativa (una depresión económica). Cualquier tipo de interrupción hace que la colectividad sea temporalmente incapaz de ejercer su autoridad sobre los individuos. Estos cambios ponen a las personas en situaciones en las que ya no se observan las viejas normas y otras nuevas comienzan a desarrollarse. Los periodos de interrupción liberan corrientes de anomía —actitudes desarraigadas y desreguladas— y estas corrientes conducen a un aumento de las tasas de suicidio anómico. En el caso de una depresión económica ello es fácil de observar. El cierre de una fábrica debido a una depresión económica supone la pérdida del empleo, y el individuo se ve desorientado e incapaz de sentir el efecto regulador de su empresa y su trabajo. Apartado de estas estructuras o de otras (por ejemplo, la familia, la religión y el estado) el individuo es muy vulnerable a los efectos de las corrientes de anomía. Quizás resulta más difícil imaginar el efecto de un súbito crecimiento económico. El éxito súbito aleja a los individuos de las estructuras tradicionales en las que están inmersos. El éxito económico puede inducir a los individuos a dejar su trabajo, a trasladarse a una nueva comunidad y quizás a buscar una nueva esposa. Todos estos cambios interrumpen el efecto regulador de las estructuras existentes y en periodos de súbito crecimiento económico hacen que el individuo sea vulnerable a las corrientes sociales anómicas.

Los aumentos de las tasas de suicidio anómico durante periodos de desregulación de la vida social concuerdan con las ideas de Durkheim sobre el efecto nocivo del descontrol externo de las pasiones individuales. Las personas se convierten en esclavas de sus propias pasiones y realizan una abundante serie de actos destructivos, entre ellos quitarse la vida, en mayor número que en condiciones normales.

Suicidio fatalista. He aquí un cuarto tipo de suicidio brevemente analizado por Durkheim en una cita a pié de página de *El suicidio*. Mientras el suicidio anómico es más probable que ocurra cuando la regulación es demasiado débil, el *suicidio fatalista* sucede cuando la regulación es excesiva. Durkheim describía a aquellos que era más probable que cometieran este tipo de suicidio como «personas cuyo futuro está implacablemente determinado, cuyas pasiones están violentamente comprimidas por una disciplina opresiva» (1897/1951: 276). El clásico ejemplo es el del esclavo que se quita la vida debido a la desesperación que le provoca la reglamentación opresiva de todas sus acciones. Demasiada regulación —la opresión— libera corrientes de melancolía que, a su vez, causan un aumento de la tasa del suicidio fatalista.

¿Mente colectiva?

Dado el enorme interés de la sociología contemporánea por las normas, los valores y la cultura, es difícil no alabar la preocupación de Durkheim por los hechos sociales inmateriales. Cierto es que el concepto de corrientes sociales nos plantea algunos problemas. En particular, es algo confusa la idea de un conjunto de corrientes sociales independientes que «atraviesan» el mundo social como si flotaran suspendidas en el vacío social. Este problema indujo a muchos a acusar a Durkheim de haber sostenido la existencia de una mente colectiva (Catlin, 1964: xxii-xxiii; véase también Pope, 1976: 192-194). Los que acusan a Durkheim de adoptar esa perspectiva aducen que asignaba a los hechos sociales inmateriales una existencia independiente separada de los actores. Pero los fenómenos culturales no pueden flotar por sí mismos en un vacío social, y Durkheim era consciente de ello [1].

Como componente específico de esa supuesta mente colectiva, la noción de corrientes sociales puede defenderse como una parte del mundo cultural que lamentablemente recibió una denominación inadecuada, pero que, en la actualidad, se acepta ampliamente. En términos más contemporáneos, las corrientes sociales pueden considerarse como conjuntos de significados que comparten intersubjetivamente los miembros de una colectividad. Se deduce de esta definición que no pueden derivarse de la mente de un sólo individuo, sino que son mentalmente compartidas por un conjunto de actores miembros de la colectividad. Tomemos un ejemplo de Durkheim: una corriente social de «lánguida melancolía» no puede derivarse de un sólo individuo, sino que mana de la actitud conjunta de un segmento significativo de la población total. Las «actitudes» colectivas, o corrientes sociales, varían de una colectividad a otra y en consecuencia producen variaciones en las tasas de ciertos comportamientos, entre ellos el suicidio. Igualmente, si estas «actitudes» colectivas cambian, se producen variaciones también en las tasas de suicidio (Douglas, 1967: 42).

En defensa de Durkheim puede aducirse, en un nivel más general, que tenía una concepción bastante moderna de los hechos sociales inmateriales que englobaba lo que actualmente denominamos normas, valores, y cultura, así como una gran variedad de fenómenos sociopsicológicos compartidos. Esta concepción no puede ser acusada de postular la existencia de una mente colectiva, pero resulta difícil su defensa porque, con objeto de establecer un dominio exclusivo de la sociología, Durkheim solía hacer afirmaciones muy exageradas sobre los hechos sociales. Como vimos al principio de este capítulo, Durkheim pensaba que los hechos sociales estaban rígidamente separados de los hechos psicológicos, y es esta separación la que presta apoyo al argumento de la mente colectiva. Sin embargo, en otros lugares de su obra, Durkheim admitía que se trataba

[1] Algunos durkheimianos aducirían que Durkheim sí ofreció en muchos lugares ideas que reflejaban su creencia en algo parecido a una mente colectiva.

de una dicotomía artificial. En otras palabras, los hechos sociales inmateriales estaban firmemente anclados en los procesos mentales de los individuos (1893/1964: 350; véase también Lukes, 1972: 16).

Durkheim aclaró de una vez por todas la tesis de la mente colectiva:

> La *conciencia colectiva* flota como un vacío, un tipo de absoluto indescriptible, y también está conectada con el resto del mundo por un substrato del que, consecuentemente, depende. Además, ¿de qué puede estar formado este substrato, si no es de los miembros de la sociedad combinados socialmente?
>
> (Durkheim, citado en Giddens, 1972: 159)

Parece que Durkheim, aparte de desarrollar ciertos argumentos exagerados con la intención de justificar un nicho para una sociología que acababa de nacer, adoptó una postura sumamente razonable sobre los hechos sociales inmateriales. Durkheim sintió un interés inicial por ellos que se mantuvo durante toda su carrera intelectual y que, caso de variar, puede afirmarse que aumentó en los últimos años de su vida. Es en *Las formas elementales de la vida religiosa*, publicada en 1912, donde mejor se percibe su creciente preocupación por estos hechos.

RELIGION

Como ya hemos visto, Durkheim sintió la necesidad de centrarse en las manifestaciones materiales de los hechos sociales inmateriales (por ejemplo, el derecho en *La división del trabajo* y las tasas de suicidio en *El suicidio*). Pero en *Las formas elementales de la vida religiosa* Durkheim abordó más directamente los hechos sociales inmateriales, en particular la religión[2]. La religión es, en realidad, el hecho social inmaterial por excelencia, y su estudio permitió a Durkheim arrojar nueva luz sobre todo este aspecto de su sistema teórico. La religión tiene lo que Durkheim denominó una naturaleza «dinamogénica»; es decir, tiene la capacidad no sólo de dominar a los individuos, sino de elevarles por encima de sus aptitudes y capacidades (R. Jones, 1986).

Debido a su compromiso con la ciencia empírica, Durkheim utilizó en su obra *Las formas elementales* datos publicados de una investigación que no era suya para verificar sus ideas sobre la religión. La principal fuente de datos que utilizó procedía de los estudios sobre una tribu primitiva australiana, los arunta. Durkheim juzgaba importante el análisis de la religión en esta sociedad primitiva por varias razones. En primer lugar, creía que era mucho más fácil entender la naturaleza esencial de la religión en la sociedad primitiva que en la moderna.

[2] Alexander (1988: 11) afirma que esta es la obra que constituye la base del interés contemporáneo por los estudios culturales. Collins (1988b: 108) la considera su «libro más importante».

Las formas religiosas «aparecían desnudas» en la sociedad primitiva, y se requería «sólo un pequeño esfuerzo para entenderlas y exponerlas» (Durkheim, 1912/1965: 18). En segundo lugar, los sistemas ideológicos de las religiones primitivas presentaban un menor desarrollo que los de las religiones modernas, con el resultado de que eran menos confusos. Como Durkheim especificó: «Lo accesorio o secundario... aún no esconde los principales elementos. Todo se reduce a lo indispensable, a aquello sin lo cual la religión no existe» (1912/1965: 18). En tercer lugar, mientras la religión adopta las más variadas formas en las sociedades modernas, en las sociedades primitivas hay «conformidad moral e intelectual» (1912/1965: 18). En consecuencia, resultaba más fácil estudiar la religión en la sociedad primitiva porque allí aparecía en su forma más prístina. Finalmente, aunque Durkheim se centró en el estudio de la religión primitiva, ello no se debía a que le interesara esa forma religiosa *per se*. Lo hizo con el fin de «comprender la naturaleza religiosa del hombre; es decir, aclarar un aspecto esencial y permanente de la humanidad» (Durkheim, 1912/1965: 13). Más específicamente, el objetivo de Durkheim era arrojar luz sobre la religión en la sociedad moderna.

Dado el carácter uniforme y omnipresente de la religión en las sociedades primitivas, podemos equiparar esa religión con la conciencia colectiva. Es decir, la religión en la sociedad primitiva constituye una moralidad colectiva que todo lo abarca. Pero a medida que se desarrolla la sociedad y crece la especialización, se reduce el dominio de la religión. En lugar de constituir la conciencia colectiva de la sociedad moderna, la religión pasa a ser simplemente una de entre varias representaciones colectivas. Aunque da forma a ciertos sentimientos colectivos, existen instituciones distintas (como el derecho y la ciencia) que expresan otros aspectos de la moralidad colectiva. Si bien Durkheim admite que los dominios de la religión *per se* son cada vez más pequeños, también afirma que la mayoría de las diversas representaciones colectivas de la sociedad moderna, si no todas, tienen su origen en el tipo de religión omniabarcante de la sociedad primitiva.

Lo sagrado y lo profano

Para Durkheim la cuestión más importante era la fuente de la religión moderna. Como la especialización y la cortina de humo de la ideología dificultan el estudio directo de las raíces de la religión en la sociedad moderna, Durkheim lo abordó en el contexto de la sociedad primitiva. La pregunta fundamental era: ¿de dónde procede la religión primitiva (y la moderna)? Partiendo de su premisa metodológica básica de que sólo un hecho social podía ser la causa de otro hecho social, Durkheim concluyó que la sociedad era la fuente de toda religión. La sociedad (a través de los individuos) creaba la religión al definir ciertos fenómenos como sagrados y otros como profanos. Los aspectos de la realidad social que entran en la definición de *lo sagrado* —es decir, los que se apartan y se consideran prohibidos— forman la esencia de la religión. El resto constituye

lo profano—los aspectos mundanos cotidianos, comunes y útiles de la vida. Lo sagrado infunde obediencia, respecto, misterio, temor y honor. El respeto a ciertos fenómenos profanos los transforma en sagrados.

La diferencia entre lo sagrado y lo profano, y la elevación de ciertos aspectos de la vida social a la categoría de sagrado son condiciones necesarias pero no suficientes para el desarrollo de la religión. Se requieren otras tres condiciones. Primera, tiene que desarrollarse un conjunto de creencias religiosas. Estas *creencias* constituyen «las representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que sostienen entre sí o con las cosas profanas» (Durkheim, 1912/1965: 56). Segunda, se requiere un conjunto de *ritos*, que son «reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre en relación con las cosas sagradas» (Durkheim, 1912/1965: 56). Finalmente, toda religión necesita de una *iglesia*, una comunidad moral. Las interrelaciones entre lo sagrado, las creencias y los ritos y la iglesia llevaron a Durkheim a la siguiente definición de religión: *«Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas; es decir separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas»* (1912/1965: 62).

Totemismo

La idea de Durkheim de que la sociedad era la fuente de la religión moldeó su análisis del totemismo entre los arunta australianos. El *totemismo* es un sistema religioso en el que ciertas cosas, en particular animales y plantas, llegan a considerarse sagradas y emblemas del clan. Durkheim consideraba el totemismo la forma más simple y primitiva de religión, comparable a una forma igualmente primitiva de organización social, el *clan*. Si Durkheim mostraba que el clan era la fuente del totemismo, se verificaría su argumento de que la sociedad era la fuente de la religión. He aquí el argumento de Durkheim:

> Una religión estrechamente ligada al sistema social que supera a todas las demás en simplicidad puede ser tenida como la más elemental que nos sea posible conocer. Así pues, si conseguimos determinar los orígenes de las creencias que acaban de ser analizadas, nos pondremos en situación de descubrir, con ello, las causas que hicieron surgir el sentimiento religioso en la humanidad.
>
> (Durkheim, 1912/1965: 195)

Si bien un clan puede tener varios tótemes, Durkheim no tendía a verlos como una serie de creencias separadas y fragmentadas sobre determinados animales o plantas. Por el contrario, los consideraba un conjunto interrelacionado de ideas que proporcionaban al clan una representación más o menos completa del mundo. La planta o animal no era en sí mismo la fuente del totemismo, simplemente representaba esa fuente. Los tótemes son representaciones materiales de la fuerza inmaterial que mana de ellos. Y esa fuerza inmaterial no es sino la ya familiar conciencia colectiva de la sociedad:

> El totemismo es la religión, no de determinados animales u hombres o imágenes, sino de una especie de fuerza anónima e impersonal, que se encuentra en cada uno de esos seres sin que sin embargo se confunda con ninguno de ellos... Los individuos mueren, las generaciones pasan y se suceden; pero esta fuerza permanece siempre actual, viva e idéntica a sí misma. Es la que anima a las generaciones de hoy en día, de igual manera que animaba a las de ayer y animará a las de mañana.
> (Durkheim, 1912/1965: 217)

El totemismo y, en términos más generales, la religión, se derivan de la moralidad colectiva y se convierten en una fuerza impersonal. No se trata simplemente de una serie de animales, plantas, personalidades, espíritus o dioses mitificados.

Efervescencia colectiva

La conciencia colectiva es la fuente de la religión, pero ¿de dónde procede la conciencia colectiva? Para Durkheim sólo puede surgir de una fuente: la sociedad. En la sociedad primitiva examinada por Durkheim, esto significaba que el clan era la fuente última de la religión. Durkheim fue muy claro a este respecto: «La fuerza religiosa no es otra que la fuerza colectiva y anónima del clan» (1912/1965: 253). Aunque estemos de acuerdo en que el clan es la fuente del totemismo, volvemos a preguntar ¿cómo crea el clan el totemismo? La respuesta reside en un componente apenas analizado del arsenal conceptual de Durkheim: la *efervescencia colectiva.*

La noción de efervescencia colectiva no está específicamente definida en ninguna de las obras de Durkheim, ni siquiera en *Las formas elementales de la vida religiosa.* Parecía tener en mente, en un sentido general, grandes momentos históricos en los que una colectividad alcanza un nuevo y alto nivel de exaltación colectiva, que produce marcados cambios en la estructura de la sociedad. La Reforma y el Renacimiento serían ejemplos de esos periodos históricos en los que la efervescencia colectiva influye sobre la estructura de la sociedad. Durkheim también afirmaba que la religión surgía de la efervescencia colectiva: «Creo que es en medio de estos ambientes sociales efervescentes y de su misma efervescencia de donde parece brotar la idea religiosa» (1912/1965: 250). Es durante los periodos de efervescencia colectiva cuando los miembros del clan crean el totemismo.

En suma, el totemismo es la representación simbólica de la conciencia colectiva, y la conciencia colectiva, a su vez, se deriva de la sociedad. Por lo tanto, la sociedad es la fuente de la conciencia colectiva, de la religión, del concepto de Dios y, en última instancia, de todo lo sagrado (frente a lo profano). Entonces, en realidad, podemos afirmar que lo sagrado (y, en última instancia, Dios, como algo sagrado) y la sociedad son lo mismo. Ello es absolutamente claro en la sociedad primitiva. Sin embargo, también es así en la actualidad, aunque la relación entre las dos esté oscurecida por las complejidades de la sociedad moderna.

REFORMISMO SOCIAL

Hemos analizado los hechos sociales inmateriales más importantes para Durkheim: la moralidad, la conciencia colectiva, las representaciones colectivas, las corrientes sociales y la religión. Estos conceptos se encontraban en el centro del pensamiento de Durkheim desde el principio de su carrera. Ya nos hemos referido a la importancia que atribuyó Durkheim a los hechos sociales materiales, pero se aprecia con claridad que, para él, no eran tan importantes como los hechos sociales inmateriales. Representaban el papel de prioridades causales de los hechos sociales inmateriales (por ejemplo, la densidad dinámica en *La división del trabajo*) o de indicios objetivos de hechos sociales inmateriales (por ejemplo, el derecho en *La división del trabajo*). Pero los hechos sociales materiales desempeñan aún otro papel importante en el sistema de Durkheim: constituyen también soluciones estructurales a los problemas morales de nuestro tiempo.

Nuestro pensador era un reformador social que creía que los problemas de la sociedad moderna eran aberraciones temporales y no dificultades intrínsecas (Fenton, 1984: 45). Por ello se oponía firmemente tanto a los radicales como a los conservadores de su época. Los conservadores, como Louis de Bonald y Joseph de Maistre, no tenían esperanza alguna en la sociedad moderna y proponían el regreso a un tipo más primitivo de sociedad. Los radicales, como los marxistas del tiempo de Durkheim, pensaban que la sociedad no admitía reforma alguna y creían que la única vía era una revolución que dejara espacio al socialismo y al comunismo.

A diferencia de ambos, Durkheim, conforme a su analogía entre los procesos sociales y biológicos, afirmaba que los problemas de la época constituían «patologías» que admitían «remedios» administrados por el «médico social», quien reconocía la naturaleza moral de los problemas del mundo moderno y sabía qué reformas estructurales podían aliviarlos. Por ejemplo, en *La división del trabajo*, Durkheim hablaba de tres formas patológicas y anormales de división del trabajo. Estas formas se debían a fuerzas temporales o transitorias que no eran inherentes de la sociedad moderna. Las patologías que Durkheim describió eran la anomía, la desigualdad en la estructura del mundo del trabajo (gente inadecuada en empleos impropios) y la organización inadecuada (incoherencia) en el mundo del trabajo.

Durkheim era un reformista, no un radical ni un revolucionario. Y si dedicó todo un libro al socialismo no fue porque le interesara analizar una doctrina revolucionaria, sino porque pretendía estudiar un hecho social (Durkheim, 1928/1962). Y fue muy claro acerca de su postura política cuando expuso su interés por el estudio de los hechos sociales:

> Nuestro método no tiene, por tanto, nada de revolucionario. Incluso en cierto sentido es esencialmente conservador, puesto que considera los hechos sociales como cosas cuya naturaleza, por dócil y maleable que sea, no es modificable a voluntad.

¡Cuánto más peligrosa es la doctrina que no ve en ellos más que el producto de combinaciones mentales, que un simple artificio diabólico puede, en un instante, trastornar por completo!

(Durkheim, 1895/1964: xxxviii-xxxix)[3]

Durkheim se expresó así acerca de una revolución comunista:

Supongamos que, por un milagro, el sistema de propiedad se transforma de la noche a la mañana, se aplica la fórmula colectiva, se arrebatan los medios de producción a los particulares y se convierten en propiedad absolutamente colectiva. Todos los problemas de nuestro alrededor que hoy intentamos resolver persistirían íntegros.

(Durkheim, 1957: 30)

Asociaciones profesionales

La principal reforma que Durkheim propuso para aliviar las patologías sociales fue el desarrollo de las asociaciones profesionales. Teniendo en mente las asociaciones que existían en su época, Durkheim no creía que hubiera un conflicto básico de intereses entre los diversos tipos de personas que agrupaban: propietarios, administradores y trabajadores. En lo tocante a esta cuestión adoptó, por supuesto, una postura radicalmente opuesta a la de Marx, quien creía que existía un conflicto esencial de intereses entre propietarios y trabajadores. Durkheim pensaba que ese conflicto existía en su tiempo porque los diversos tipos de personas implicados carecían de una moralidad común, y la falta de moralidad se debía a la ausencia de una estructura integradora.

Sugirió que la estructura necesaria para proporcionar esta moralidad integradora era la asociación profesional, que podía agrupar a «los actores de una misma industria, unidos y organizados en un grupo propio» (Durkheim, 1893/1964: 5). Pensaba que una asociación de este tipo debía tener una forma diferente y nueva, y la creía superior a otro tipo de agrupaciones tales como los sindicatos y las asociaciones de empresarios que, según Durkheim, únicamente servían para subrayar las diferencias entre los propietarios, los administradores y los trabajadores. Dentro de una misma asociación, las personas que pertenecían a dichas categorías reconocerían sus intereses comunes, así como su común necesidad de un sistema moral integrador. Este sistema moral, con sus correspondientes reglas y leyes, contrarrestaría la tendencia hacia la atomización de la sociedad moderna y también ayudaría a detener la pérdida de importancia de la moralidad colectiva.

---

[3] Aquí Durkheim, además de hacer una invitación a su propia política conservadora, está sobre todo atacando las teorías revolucionarias de Marx y sus seguidores.

Culto al individuo

Durkheim pensaba que la reforma estructural dependía, en última instancia, de los cambios que se produjeran en la moralidad colectiva. Creía que los problemas esenciales de la sociedad moderna eran de índole moral y que la única solución real residía en reforzar la intensidad de la moralidad colectiva. Aunque Durkheim admitía que era imposible regresar a la poderosa conciencia colectiva de las sociedades caracterizadas por la solidaridad mecánica, sí creía que estaba surgiendo una versión moderna, aún débil, de aquélla. Llamó a esta versión moderna de la conciencia colectiva el *culto al individuo*. Era este un curioso concepto para Durkheim, porque parecía fusionar las fuerzas aparentemente opuestas de la moralidad y el individualismo. Dentro de este concepto se halla la idea de que el individualismo se está convirtiendo en el sistema moral de la sociedad moderna. Elevado a la categoría de sistema moral, el individualismo resultaba aceptable para Durkheim. Seguía oponiéndose al egoísmo, es decir, al individualismo carente de base colectiva, al hedonismo rampante. Presumiblemente, si se adhiere a la moralidad del individualismo, el actor es capaz de contener sus pasiones. No deja de ser irónico y paradójico y, en última instancia, también insatisfactorio, que Durkheim propusiera el culto al individuo como solución al egoísmo moderno. Parece que Durkheim llegó a reconocer que nada podía detener la corriente del individualismo en la sociedad moderna, y en lugar de oponerse a ella, salió lo mejor que pudo del aprieto y (a juzgar por sus principios morales) elevó al menos algunas formas de individualismo a la categoría de sistema moral. Uno de los muchos problemas que plantea esta perspectiva es la virtual imposibilidad de diferenciar en la vida real entre las acciones que se basan en el individualismo moral y las basadas en el egoísmo. Sin embargo, Durkheim contestaría que sí era posible distinguir entre las personas que se comportan de acuerdo con una moralidad que exige reconocer debidamente la dignidad, los derechos y la libertad inherente al individuo, y las que simplemente actúan con el único fin de promover su propio interés por simple egoísmo.

EL ACTOR EN EL PENSAMIENTO DE DURKHEIM

El grueso de este capítulo está dedicado a la preocupación de Durkheim por los hechos sociales. Sin embargo, a Durkheim también le interesaron los aspectos microscópicos de la realidad social; pasaremos ahora a estudiar algunos de ellos. El lector debe recordar que una buena parte de lo que Durkheim nos ofrece en lo tocante a estos aspectos se deriva de un interés más profundo por los hechos sociales y, en realidad, no puede separarse de éste.

Los argumentos abiertamente celosos de Durkheim a favor de la sociología y en contra de la psicología han llevado a muchos a la conclusión de que tenía poco que ofrecer sobre el actor humano y la naturaleza de la acción (Lukes,

1972: 228). Muchos sostienen que Durkheim apenas se interesó por la conciencia individual (Nisbet, 1974: 32; Pope, 1975: 368, 374), porque no la consideraba susceptible de análisis científico. Robert Nisbet lo expresó así:

> No podemos abordar los estados internos de la mente... La conciencia, aunque es muy real, no pasa el austero examen del método científico. Si queremos estudiar fenómenos simples de una manera objetiva, debemos reemplazar el hecho interno de la conciencia por un índice externo que lo represente, y estudiar el primero a la luz del segundo.
>
> (Nisbet, 1974: 52; véase también Pope, 1976: 10-11)

Aunque hay algo de cierto en esta cita, exagera en exceso la realidad de lo que se encuentra en la obra de Durkheim. Si bien Durkheim pudo haberse manifestado en contra del estudio de la conciencia, se detuvo a reflexionar sobre ella en varios momentos. No obstante, cierto es que consideró al actor y sus procesos mentales como factores secundarios o, más frecuentemente, como variables dependientes cuya explicación residía en factores focales e independientes: los hechos sociales.

Durkheim criticaba el estudio de la conciencia, pero reconocía la importancia de los procesos mentales, e incluso los integró en su obra. Si bien manifiesta esta importancia en otros muchos lugares (por ejemplo, Durkheim, 1897/1951: 315), la siguiente cita es la manifestación más clara de su interés por los procesos mentales:

> En general, creemos que la sociología no habrá cumplido del todo su tarea, mientras no haya penetrado en el fuero interno de los individuos para relacionar las instituciones que intenta explicar con sus condiciones psicológicas... el hombre es para nosotros no tanto un punto de partida como un punto de llegada.
>
> (Durkheim, citado en Lukes, 1972: 498-499)

Parece que Durkheim se centró en los hechos «externos» —las tasas de suicidio, el derecho, etc..— porque son, en realidad, susceptibles de un análisis científico, pero pensaba que tal análisis macroscópico no era suficiente. Su meta última fue integrar una comprensión de los procesos mentales en su sistema teórico. Ello se ve claro, por ejemplo, en su trabajo sobre el suicidio, en el que vincula las causas sociales con los estados subjetivos. Aunque jamás logró integrar adecuadamente este análisis en su obra, puede afirmarse que abordó la cuestión de la conciencia de diferentes maneras.

Supuestos sobre la naturaleza humana

Comprenderemos mejor las ideas de Durkheim sobre la conciencia si examinamos sus supuestos sobre la naturaleza humana. Pese a haber enunciado varios supuestos cruciales sobre la naturaleza humana, Durkheim negaba que lo hubiera hecho. Afirmaba que *no* había comenzado postulando una cierta concep-

ción de la naturaleza humana para deducir de ella su sociología. Por el contrario, mantenía que había partido de la sociología para lograr una comprensión cada vez más clara de la naturaleza humana. Sin embargo, tal vez se mostró poco honesto con nosotros y quizás también consigo mismo.

De hecho, Durkheim identificó varios componentes de la naturaleza humana. En un nivel básico, aceptaba la existencia de los impulsos biológicos. Pero, según él, para la sociología eran más importantes los sentimientos sociales, entre ellos «el amor, el afecto, la solidaridad y los fenómenos asociados» (Wallwork, 1972: 28). Durkheim pensaba que las personas tenían una naturaleza social porque «si los hombres no estuvieran inclinados por naturaleza hacia sus semejantes, hacia la fábrica de la sociedad en su conjunto y hacia sus costumbres e instituciones, nunca hubieran surgido» (Wallwork, 1972: 29-30). No obstante, estos sentimientos no desempeñaban un papel activo en su sociología, y quedaron, por tanto, relegados al dominio de la psicología. Otro de los supuestos básicos de Durkheim, que recibió escasa atención por su parte, era la idea de que las personas eran capaces de pensar: «Durkheim mantenía que los hombres difieren de los animales debido exactamente a que las imágenes y las ideas intervienen entre los impulsos innatos y la conducta» (Wallwork, 1972: 30).

Si bien lo que acabamos de señalar tiene una importancia marginal en su obra, otro de los supuestos de Durkheim sobre la naturaleza humana —que ya hemos tocado anteriormente— puede considerarse como la base de toda su sociología. Este supuesto es que las personas nacen con una diversidad de impulsos egoístas que, si no se contienen, constituyen una amenaza para ellas y para la sociedad. Para Durkheim, las personas tienen multitud de pasiones. Si estas pasiones no se contienen se multiplican hasta el punto de que el individuo se convierte en esclavo de ellas. Esto llevó a Durkheim a una (a primera vista) curiosa definición de *libertad* como control externo de las pasiones. Las personas son libres siempre que las fuerzas externas controlen sus pasiones; de estas fuerzas, la más general e importante era la moralidad común. Puede afirmarse que la totalidad del edificio teórico de Durkheim, en especial su énfasis en la moralidad colectiva, se erige sobre este supuesto básico acerca de las pasiones humanas. Como Durkheim dijo: «La pasión individualiza, pero también esclaviza. Nuestras sensaciones son esencialmente individuales; pero somos más personas cuanto más nos apartamos de nuestros sentidos, y más capaces somos de pensar y actuar de acuerdo con nuestro pensamiento» (1912/1965: 307-308). Esta cuestión también queda manifiesta en la distinción que hizo Durkheim (1914/1973) entre el cuerpo y el alma y el eterno conflicto entre ambos. El cuerpo representa las pasiones; el alma, la moralidad común de la civilización. «Se contradicen y se niegan mutuamente» (Durkheim, 1914/1973: 152). Es evidente que el deseo de Durkheim era que este conflicto se solucionara con el triunfo del alma sobre el cuerpo: «Es la civilización la que ha hecho al hombre tal como es; es lo que le distingue del animal: el hombre sólo es hombre debido a que ha sido civilizado» (1914/1973: 149).

Para Durkheim, la libertad procede del exterior más que del interior. Re-

quiere una conciencia colectiva que refrene las pasiones. «La moralidad parte del desinterés por nosotros mismos y del compromiso con algo diferente a nosotros mismos» (Durkheim, 1914/1973: 151). Pero la libertad, o la autonomía, tienen otra acepción en la obra de Durkheim. Es decir, la libertad se deriva también de la internalización de una moralidad común que acentúa el significado y la independencia de los individuos (Lukes, 1972: 115, 131). Sin embargo, en ambos sentidos la libertad es una característica de la sociedad, no de los individuos. Aquí, como en casi todas partes, podemos apreciar el mayor grado de importancia que Durkheim atribuía a los hechos sociales inmateriales (en este caso «el individualismo moral») que a los procesos mentales.

Podemos incluir también las *representaciones individuales* dentro de los supuestos de Durkheim sobre la naturaleza humana. Mientras las representaciones colectivas se crean mediante la interacción entre la gente, las representaciones individuales se forman a raíz de la interacción entre las células cerebrales. Las representaciones individuales quedan relegadas al dominio de la psicología, así como otros muchos aspectos de las ideas de Durkheim sobre la conciencia. Esta es la parte de los procesos mentales que Durkheim no deseaba examinar, y constituye su punto flaco más vulnerable. George Homans (1969), por ejemplo, afirmaba que Durkheim mostraba una concepción harto limitada de la psicología al confinarla al estudio de los instintos. La psicología de hoy va más allá del estudio de los instintos y se ocupa de algunos fenómenos sociales que Durkheim hubiera considerado dominio de la sociología. Homans concluyó que «ciertamente, la sociología no es un corolario del tipo de psicología que Durkheim tenía en mente» (1969: 18). Sin embargo, desde el punto de vista de Homans, hoy en día es difícil, si no imposible, separar con claridad la sociología de la psicología actual.

Socialización y educación moral

Teniendo en cuenta sus ideas sobre las pasiones humanas innatas y la necesidad de controlarlas mediante una moralidad común, no es sorprendente que Durkheim se interesara enormemente por la *internalización* de las costumbres sociales a través de la educación y, en términos más generales, de la socialización. La moralidad social existe fundamentalmente en el nivel cultural, pero también es internalizada por el individuo. En palabras de Durkheim, la moralidad común «penetra en nosotros» y «forma parte de nosotros» (Lukes, 1972: 131).

A Durkheim no le preocupaba tanto la cuestión de la internalización como el modo en que podía solventar los problemas estructurales y culturales de su época (Pope, 1976: 195). No especificó cómo se internalizaba la moralidad común. Le preocupaba más lo que parecía ser un debilitamiento de la fuerza de esta internalización de la moralidad en la sociedad contemporánea. Lo que esencialmente le importaba era la disminución del grado en que los hechos sociales ejercían control sobre la conciencia. Como Robert Nisbet señaló, «Durkheim nunca abandonó la convicción de que la sociedad occidental de su tiempo atra-

vesaba una crisis grave, y de que, en el fondo, la crisis se debía a una relajación patológica de la autoridad moral sobre las vidas de los individuos» (1974: 192). Durkheim expresó así su preocupación: «La historia no ha registrado una crisis tan grave como la que llevan padeciendo durante más de un siglo las sociedades europeas. La disciplina colectiva en su forma tradicional ha perdido su autoridad» (1973: 101). El interés de Durkheim por la anomía, tanto en *El suicidio* como en *La división del trabajo social*, puede considerarse como una manifestación de esta preocupación.

Una buena parte del trabajo de Durkheim sobre la educación y, en general, sobre la socialización, puede ser estudiada a la luz de su preocupación por la decadencia moral y las posibles reformas para detenerla. Durkheim definía la *educación* y la *socialización* como los procesos mediante los cuales el individuo aprende las maneras de un determinado grupo o sociedad, es decir adquiere las herramientas físicas, intelectuales y, más importantes aún, morales necesarias para actuar en la sociedad (Durkheim, 1922/1956: 71). La educación moral tiene tres aspectos fundamentales (Wallwork, 1972).

En primer lugar, su meta es proporcionar a los individuos la *disciplina* que necesitan para controlar las pasiones que amenazan con someterlos:

> El conjunto de las reglas morales forma alrededor de cada hombre una especie de barrera ideal, al pie de la cual viene a morir la marea de las pasiones humanas, sin poder pasarla. Así es posible satisfacer las pasiones humanas, por cuanto están contenidas. Tanto, que si la barrera se debilita en un punto cualquiera, las fuerzas humanas contenidas hasta entonces se precipitan tumultuosamente por la brecha abierta; pero una vez liberadas no encuentran término en donde detenerse.
>
> (Durkheim, 1973: 42)

En términos más específicos, y sobre la educación de los niños, Durkheim creía que sólo a través de la disciplina «y sólo por su intermedio podemos enseñar al niño a moderar sus deseos, a circunscribir apetitos de cualquier clase, a limitar y, por eso mismo, definir los objetos de su actividad. Esta limitación es condición de la felicidad y de la salud moral». (1973: 43-44).

En segundo lugar, los individuos nacen con un sentimiento de autonomía. Pero se trata de una clase de autonomía característicamente atípica en virtud de la cual «el niño entiende por qué las reglas que prescriben ciertos tipos de conducta deben ser 'deseadas libremente', es decir 'voluntariamente aceptadas' por 'consentimiento ilustrado'» (Wallwork, 1972: 127).

Finalmente, el objetivo primordial del proceso de la socialización era el desarrollo de un sentimiento de dedicación y respeto a la sociedad y a su sistema moral. Estos aspectos de la educación moral constituyen esfuerzos por combatir la relajación patológica del control de la moralidad colectiva sobre el individuo en la sociedad moderna.

En términos más generales, Durkheim se ocupó del modo en que la moralidad colectiva constriñe a las personas, tanto externa como internamente. En

cierto sentido, los hechos sociales inmateriales eran externos a las personas y moldeaban sus pensamientos (y acciones). Por supuesto, los hechos sociales no pueden actuar por sí mismos, sino sólo por mediación de sus agentes. Pero Durkheim daba más importancia al grado en el que los individuos se sujetaban a sí mismos mediante la internalización de la moralidad social. Como él mismo señaló: «La fuerza colectiva no se encuentra totalmente fuera de nosotros; no actúa sobre nosotros totalmente desde fuera; como la sociedad no puede existir si no es a través de la conciencia individual, esta fuerza penetra en nosotros y se organiza en nuestro interior» (1912/1965: 240). Además de aclarar el proceso de la internalización, la cita anterior también nos muestra de nuevo que Durkheim rechazaba la idea de una mente colectiva, porque afirmaba que las fuerzas colectivas sólo podían existir en la conciencia individual. Ernest Wallwork nos proporcionó una reflexión útil que clarifica la importancia de la internalización de la moralidad en el sistema de Durkheim:

> Durkheim observa que una mente normal no puede tener en consideración máximas morales si no las concibe como obligatorias. Las reglas morales tienen un «carácter imperativo», «ejercen una suerte de control sobre la voluntad que hace que ésta sienta la obligación de aceptarlas». Esta obligación no debe confundirse con la fuerza psíquica o la compulsión; la voluntad no es forzada a aceptar las normas que ha hecho suyas, ni siquiera en el caso de que las apoye la opinión pública. «La constricción moral no es una presión exterior y mecánica; tiene un carácter más íntimo y psicológico». Pero este sentido psicológico e íntimo de obligación no es otro que el de la autoridad de la opinión pública, que penetra, como el aire que respiramos, en las entrañas más profundas de nuestro ser.
>
> (Wallwork, 1972: 38)

Durkheim ofreció un ejemplo específico de la constricción interna en su estudio sobre la religión:

> Así pues, si [el individuo] se comporta de una determinada manera en relación con los seres totémicos, no es tan sólo por el hecho de que las fuerzas que en ellos residen son físicamente temibles de abordar, sino además porque se sienten *moralmente obligados a comportarse así; tienen la sensación* de obedecer a una especie de imperativo, de realizar un deber.
>
> (*Durkheim*, 1912/1965: 218)

Estas preocupaciones por la internalización, la socialización y la educación pueden ser consideradas en el contexto del constreñimiento que ejerce la moralidad colectiva sobre el actor. Sea externo o interno tal constreñimiento, la moralidad colectiva se sirve de él para controlar los pensamiento y las acciones de los individuos.

Las limitadas reflexiones de Durkheim sobre la conciencia llevaron a muchos a creer que su tipo ideal de actor se dejaba controlar totalmente por las fuerzas exteriores, era un conformista absoluto. Aunque muchos sostienen esta opinión —y algunos sociólogos modernos creen seguir a Durkheim al adoptar esta postura—, el mismo Durkheim no suscribía esta perspectiva tan extrema

del actor: «La conformidad no debe llegar al extremo de subyugar totalmente el intelecto. Así, no se sigue de la creencia en la necesidad de la disciplina que ésta deba ser ciega y esclava» (citado en Giddens, 1972: 113). Durkheim sí creía que los individuos debían desempeñar su papel, que no eran meros reflejos de las ideas colectivas y que la individualidad existía. Cada uno de nosotros tenemos nuestro propio temperamento, nuestros propios hábitos, etc.. «Cada uno de nosotros deja su propia huella sobre ellas [las ideas colectivas]; y esto explica el hecho de que cada uno tenga sus propias maneras de pensar... sobre las reglas de la moralidad común» (Durkheim, 1914/1973: 161; véase también Durkheim 1913-14/1983: 91-92). Aunque Durkheim dejó abierta la posibilidad de la individualidad, su obra tendía a subrayar la importancia del control externo sobre los actores y, además, el carácter deseable de esa constricción.

Variables dependientes

En todas las obras de Durkheim la conciencia aparece como una variable dependiente determinada por diversos hechos sociales materiales y, en especial, por los inmateriales.

> Durkheim consideraba sociológicamente relevantes los estados subjetivos en tanto producto de causas sociales. «Son como prolongaciones... dentro de los individuos»... de las causas sociales de las que dependen. Son susceptibles de explicación sociológica como efectos, pero nunca como causas. De acuerdo con Durkheim, tratar los estados subjetivos como agentes causales amenazaba la legitimidad de la pretensión de cientificidad de la sociología reduciéndola a la psicología.
>
> (Pope, Cohen y Hazelrigg, 1975: 419)

Procedemos, pues, a analizar algunas de estas variables dependientes, no sin dejar claro que Durkheim las trató de manera vaga y superficial. En *El suicidio*, por ejemplo, se mostró bastante ambiguo respecto al modo en que las corrientes sociales influían en la conciencia individual y a la manera en que esta conciencia alterada elevaba, a su vez, las tasas de suicidio (Pope, 1976: 191). La misma crítica se puede aplicar a todos los análisis de Durkheim sobre la conciencia.

En *La división del trabajo* Durkheim analiza la conciencia de un modo indirecto, pero se ve con claridad que la considera una variable dependiente. Es decir, su argumento sostiene que los cambios en los niveles cultural y societal producen cambios en los procesos de la conciencia individual. En una sociedad con solidaridad mecánica la poderosa conciencia colectiva limita y constriñe la conciencia individual. En una sociedad con solidaridad orgánica, las potencialidades individuales se expanden, al igual que la libertad individual. Pero aunque percibimos de nuevo que Durkheim toma la conciencia como variable dependiente, nuestro pensador no lo explicita. En *El suicidio*, sin embargo, el estatus de la conciencia como variable dependiente resulta mucho más claro. En pocas palabras, la principal variable independiente es la moralidad colecti-

va, y la variable dependiente más importante son las tasas de suicidio; sin embargo interviene también otro conjunto de variables dependientes que, simplemente, son los estados mentales. Steven Lukes, cuando hablaba de los «puntos flacos» del individuo, hacía referencia a este nivel mental: «Desde fuera, las corrientes apuntan a los 'puntos flacos' de los individuos inclinados al suicidio» (1972: 214).

Lukes (1972: 216-217) fue de hecho más allá y afirmó que existe una teoría sociopsicológica debajo del «lenguaje sociológicamente agresivo» de *El suicidio*. Por un lado, la teoría sostiene la creencia de que los individuos necesitan comprometerse con metas sociales. Por otro, los individuos no deben comprometerse con estas metas hasta el punto de perder su autonomía personal. Finalmente, como ya hemos mencionado, Durkheim creía que los individuos poseen pasiones y que sólo pueden sentirse satisfechos y libres si éstas son controladas desde el exterior.

En *El suicidio* encontramos estados de conciencia específicos asociados con cada uno de los tres tipos de suicidio:

> Estos estados subjetivos, efectos de determinadas condiciones sociales, empujan al individuo a suicidarse... El suicidio egoísta se caracteriza por una depresión general que adopta bien la forma de languidez melancólica, bien de indiferencia epicúrea... El suicidio anómico va acompañado de ira, desilusión, irritación y de exasperada fatiga... y el suicidio altruista entraña un tranquilo sentido del deber, entusiasmo místico o pacífico coraje.
>
> (Pope, 1976: 197)

Durkheim percibía los estados de conciencia concretos que acompañaban a cada tipo de suicidio. Es evidente que estos estados le interesaban poco debido a su mayor preocupación por los fenómenos de mayor alcance. Incluso un seguidor tan apasionado como Nisbet expresó su deseo de que Durkheim «hubiera dedicado más atención a los mecanismos específicos por los que las representaciones colectivas en la sociedad se traducen, de manera distintivamente humana y a menudo creativa, en representaciones individuales que reflejan la relación del hombre con la sociedad» (1974: 115). Lukes también lo subrayó: «El hecho de centrar exclusivamente su atención en el elemento sociedad del esquema, en el impacto de las condiciones sociales sobre los individuos y no en las formas en que los individuos perciben, interpretan y responden a las condiciones sociales, le condujo a no explicar, a no analizar, los supuestos sociopsicológicos sobre los cuales se apoyaban sus teorías» (1972: 35).

Categorías mentales. Un ejemplo específico de esta tendencia a asignar prioridad al nivel de la sociedad lo constituye la obra de Durkheim y Marcel Mauss[4] en torno a la influencia de la estructura de la sociedad en la forma del pensa-

---

[4] Marcel Mauss, sobrino de Durkheim y estudioso avezado, publicó con éste sus trabajos sobre las categorías mentales.

miento individual. En lo fundamental, Durkheim (y Mauss) afirmaban que la forma que adopta la sociedad influye en la forma que adopta el pensamiento. Frente a los que creían que las categorías mentales moldeaban el mundo, ellos afirmaban que era el mundo social el que daba forma a las categorías mentales: «Lejos de ocurrir... que las relaciones de los hombres se basen en relaciones lógicas entre las cosas, en realidad son las primeras las que moldean las segundas» (Durkheim y Mauss, 1903/1963: 82). Aunque ciertas estructuras importantes (como la estructura de la familia y los sistemas económico y político) desempeñan una importante papel en la configuración de las categorías lógicas, Durkheim y Mauss dedicaron mucha atención a la influencia de la sociedad en su conjunto:

> La sociedad no ha sido simplemente un modelo sobre el cual haya trabajado el pensamiento clasificador; sus propios cuadros han servido de cuadros al sistema. Las primeras categorías lógicas han sido categorías sociales; las primeras clases de cosas han sido clases de hombres... Los hombres han agrupado idealmente a los otros seres porque previamente estaban ellos agrupados y se veían a sí mismos bajo la forma de grupos; los dos modos de agrupamiento han empezado confundiéndose para terminar siendo indistinguibles.
>
> (Durkheim y Mauss, 1903/1963: 82-83)

La importancia que atribuye Durkheim a los macrofenómenos se manifiesta claramente en esta reflexión acerca de la influencia de la sociedad sobre las categorías lógicas. Sin embargo, Durkheim no se detuvo a analizar el proceso inverso: el modo en que el funcionamiento de las categorías mentales moldea, a su vez, las estructuras de la sociedad.

Durkheim hubiera creado una sociología más satisfactoria si se hubiera detenido a analizar la conciencia en lugar de considerarla una misteriosa variable dependiente. La concentración exclusiva en los fenómenos macro impide el estudio de elementos importantes para un modelo adecuado de sociología. Lukes subrayó algunas cuestiones de interés en su análisis de *El suicido*. Afirmaba, con bastante razón, que una explicación satisfactoria del suicidio no puede detenerse tras el examen de las corrientes sociales. Desde su punto de vista: «La explicación del suicidio —y la de las tasas de suicidio— *necesariamente debe* explicar por qué las personas se suicidan» (Lukes, 1972: 221; cursivas añadidas). Durkheim se equivocó también al presumir que la conciencia no era susceptible de investigación y explicación científicas. Tal investigación debe y puede emprenderse si se desean superar las teorías parciales de la vida social. Nada se soluciona reconociendo simplemente la existencia de la conciencia y rechazando su análisis. El compromiso de Durkheim con una perspectiva restringida de la ciencia, así como su tendencia a hacer enunciados radicalmente sociológicos, que excluyen el recurso a la conciencia, le llevaron por mal camino:

> Le habría bastado con afirmar que los hechos «sociales» no pueden explicarse totalmente en términos de hechos «individuales»; pero afirmó que sólo pueden

explicarse en términos de hechos sociales... habría sido suficiente afirmar que ningún fenómeno social, y muy pocas actividades humanas, pueden identificarse o explicarse satisfactoriamente sin una referencia explícita o implícita a factores sociales.

(Lukes, 1972: 20)

Durkheim también se equivocó al no asignar a la conciencia un papel activo en el proceso social. En su sistema teórico las personas están, por lo general, controladas por fuerzas sociales, pero aquéllas no controlan activamente esos sistemas de fuerzas. Esto condujo a Wallwork a afirmar que «la principal debilidad del sistema de Durkheim es... que no consideró el juicio moral *activo*» (1972: 65; cursivas añadidas). Durkheim atribuía muy poca independencia a los actores (Pope y Cohen, 1938: 1364). Los actores pueden rechazar algunos, la mayoría o incluso todos los principios morales que les rodean. Cuando Durkheim hablaba de autonomía, se refería a la aceptación de las normas morales de la autonomía. Los individuos aceptan el control moral y se reprimen únicamente en virtud de la internalización de esas normas. Pero como Wallwork señaló, la autonomía tiene un componente bastante más activo: «La autonomía también implica una exploración voluntaria, una iniciativa espontánea, una destreza competente y la autorrealización creativa... Se debe animar al niño a ejercer su propia voluntad, iniciativa y creatividad» (1972: 148).

En efecto, la investigación sobre los procesos cognitivos, en parte llevada a cabo por Jean Piaget, quien trabajó dentro de la tradición durkheimiana, indica que la creatividad individual constituye un importante componente de la vida social. Resumiendo la obra de Piaget, Lawrence Kohlberg (que investigó los elementos cognitivos en el desarrollo moral) y otros, Wallwork señaló:

Además del condicionamiento cultural, la actividad cognitiva del sujeto es condición necesaria para la construcción de la experiencia. Piaget y Kohlberg concluyen que, el carácter distintivamente fenomenológico de la experiencia moral, queda siempre determinado tanto por ser el producto de la construcción cognitiva del sujeto como por requerir la adaptación al condicionamiento cultural por parte del sujeto.

(Wallwork, 1972: 67)

En otras palabras, una sociología satisfactoria requiere un actor más creativo y una investigación más profunda sobre los procesos creativos.

Hemos visto que, en contra de la opinión de muchos, Durkheim manifestó ideas sobre los procesos mentales. Sin embargo, el carácter periférico que tienen los procesos mentales en su sistema teórico confiere vaguedad e indeterminación a su investigación sobre estos procesos. Más criticable es el hecho de que el punto de partida de su obra sea una imagen pasiva del actor y, desde mi punto de vista, una teoría sociológica plenamente satisfactoria requiere un actor activo como componente esencial.

ACCION INDIVIDUAL E INTERACCION

El punto flaco más vulnerable de Durkheim se encuentra en su obra sobre la acción y la interacción individual. En su sistema encontramos de manera implícita y sin detallar la idea de que los cambios en el nivel de los macrofenómenos sociales producen cambios en el nivel de la acción y la interacción individual. Por ejemplo, aprehendemos con claridad que la naturaleza de la acción y la interacción es bastante diferente en las sociedades con solidaridad mecánica y en las que presentan solidaridad orgánica. En una sociedad con solidaridad mecánica, el individuo suele enfurecerse ante la violación de la conciencia colectiva y actuar inmediata y agresivamente contra el violador. Sin embargo, un individuo en una sociedad con solidaridad orgánica suele adoptar una actitud más moderada, como, por ejemplo, llamar a la policía o recurrir a los tribunales[5]. De modo similar, en *El suicidio*, el supuesto que se encuentra en la base del estudio de las variaciones de las tasas de suicidio es que la naturaleza de la acción y la interacción individual varía como resultado de las variaciones en las corrientes sociales. En esta obra se emplean las tasas de suicidio como medidas acumulativas de los cambios en el nivel individual, pero no se analiza, al menos en detalle, la naturaleza de estos cambios. Se pueden formular críticas similares respecto a otras obras de Durkheim, pero la más general es que Durkheim apenas analizó la acción y la interacción individual.

RESUMEN

Emile Durkheim ofreció una teoría más coherente que cualquiera de las que desarrollaron los demás teóricos clásicos de la sociología. Adoptó una orientación teórica transparente y la utilizó en varios trabajos específicos. Sus defensores dirían que la claridad del pensamiento de Durkheim se deriva de esta coherencia, al tiempo que sus críticos aducirían que esa claridad se debe a la relativa simplicidad de su teoría. En cualquier caso, es ciertamente más fácil penetrar en la esencia del pensamiento de Durkheim que en la de las reflexiones de otros teóricos clásicos.

El núcleo de la teoría de Durkheim lo constituye su concepto de hecho social. Durkheim distinguía entre dos tipos básicos de hechos sociales: los materiales y los inmateriales. Aunque con frecuencia ocupan un lugar de prioridad causal en su teorización, los hechos sociales materiales (por ejemplo, la división del trabajo, la densidad dinámica y el derecho) no constituían las fuerzas más importantes en el sistema teórico de Durkheim. La preocupación esencial

[5] Aunque en algunos casos (por ejemplo, el ataque a un hijo), los miembros de ambos tipos de sociedad reaccionarían violentamente. Así las diferencias entre las dos sociedades dependen (hasta cierto punto) de la naturaleza del delito.

de Durkheim eran los hechos sociales inmateriales. Analizó varios, entre ellos la conciencia colectiva, las representaciones colectivas y las corrientes sociales.

El estudio de Durkheim sobre el suicidio constituye un buen ejemplo de la importancia que tienen los hechos sociales inmateriales en la totalidad de su obra. De acuerdo con su modelo causal básico, los cambios en los hechos sociales inmateriales producían, en última instancia, diferencias causales en las tasas de suicidio. Durkheim distinguió cuatro tipos de suicidio —egoísta, altruista, anómico y fatalista— y se esforzó por mostrar cómo influían en cada tipo los diferentes cambios en las corrientes sociales. Para Durkheim y sus seguidores, el estudio del suicidio constituía una evidencia de que la sociología tenía un lugar legítimo dentro del conjunto de las ciencias sociales. Después de todo, decían, si la sociología podía explicar un acto tan individualista como el suicidio, entonces podía explicar otros aspectos menos individuales de la vida social.

Debido a su preocupación central por los hechos sociales inmateriales y a algunos desafortunados enunciados que desarrolló en el intento de definir el dominio específico de la sociología, se ha acusado a veces a Durkheim de mantener una orientación metafísica sobre la existencia de una «mente colectiva». Pese a que desarrolló argumentos aparentemente indefendibles, Durkheim no creía en la existencia de una mente colectiva y, en realidad, tenía una concepción muy moderna de la cultura.

En sus últimos años, Durkheim se interesó por otro aspecto de la cultura: la religión. En su análisis de la religión primitiva, el objetivo de Durkheim era mostrar que las raíces de la religión se encontraban en la estructura social de la sociedad. Es la sociedad la que define ciertas cosas como sagradas y otras como profanas. En su análisis del totemismo primitivo, Durkheim demostró el carácter social del origen de la religión y sus raíces en la estructura social del clan. Además, consideraba el totemismo como una forma específica y manifiesta de conciencia colectiva en la sociedad primitiva. La fuente de esta conciencia se hallaba, como la de todos los productos colectivos, en los procesos de efervescencia colectiva. Al final, Durkheim llegó a la conclusión de que sociedad y religión eran lo mismo, dos manifestaciones del mismo proceso general.

Debido a que identificaba la sociedad con Dios, deificándola, Durkheim se oponía a la revolución social. Era un reformador social preocupado por la introducción de mejoras en el funcionamiento de la sociedad. Mientras Marx percibía diferencias irreconciliables entre capitalistas y trabajadores, Durkheim creía que estos grupos podían unirse en asociaciones profesionales. Recomendaba la creación de estas asociaciones para restaurar la moralidad colectiva en el mundo moderno y para aliviar algunas patologías remediables de la división moderna del trabajo. Pero, sin embargo, estas reformas estructurales tan limitadas no podían solucionar los problemas culturales más generales que invadían el mundo moderno. Por ello Durkheim puso sus esperanzas en ese

curioso sistema moderno de moralidad colectiva que él denominó «culto al individuo».

Durkheim apenas habló de los microfenómenos, pero esto no significa que no tuviera nada que decir a este respecto. Desarrolló algunos supuestos sobre la naturaleza humana, y estudió la socialización y la educación moral. Pero, en su obra, los microfenómenos suelen ser tratados como variables dependientes determinadas por los macrocambios. Aunque Durkheim analizó los principales niveles de la realidad social, se centró en las macrofuerzas y en su influencia causal en el nivel individual.

CAPITULO 7

MAX WEBER

METODOLOGIA

- Historia y Sociología
- Verstehen
- Causalidad
- Tipos ideales
- Valores

SOCIOLOGIA SUSTANTIVA

- ¿Qué es la Sociología?
- Acción social
- Clase, estatus y partido
- Estructuras de autoridad
- Racionalización
- La religión y el nacimiento del capitalismo

Max Weber (1864-1920) es probablemente la figura mejor conocida y más influyente de la teoría sociológica [1]. Prolífico escritor y complejo pensador, lo que contribuyó a su fama, su obra es difícil de resumir en un único capítulo. Si abundantes son sus obras, mayor aún es la producción de sus críticos y estudiosos. Weber no sólo es conocido por su aproximación a la teoría general, sino también por un sinnúmero de ideas particulares que, en sí mismas, han generado un considerable acopio de estudios y críticas. Por ejemplo, una gran parte del trabajo en sociología de las organizaciones procede de su trabajo sobre la burocracia. Asimismo, sus ideas acerca de la relación entre el protestantismo y el capitalismo son extraordinariamente polémicas. La magnitud, diversidad y complejidad de la obra de Weber dificulta bastante la síntesis; dicho problema se agudiza debido a su inconsistencia y a su incapacidad para decir exactamente lo que pensaba. Así pues, aunque en sí misma su obra es provocadora y rica, desafía un simple resumen y análisis.

Tan variada y sujeta a múltiples interpretaciones es ésta, que ha influido en todos los frentes de la teoría sociológica. Ciertamente influyó en el funcionalismo estructural, especialmente a través de Talcott Parsons, en la tradición del conflicto (R. Collins, 1975, 1990) y en la teoría crítica, donde ha provocado casi tantos estudios como la orientación de Marx, y sobre todo en la de Jurgen Habermas, principal heredero de la tradición de la teoría crítica. Los interaccionistas simbólicos se han visto afectados sobre todo por las ideas de Weber acerca de la *verstehen*. Alfred Schutz, de quien hablaremos en el capítulo décimo, lo fue asimismo en lo que se refiere a significados y motivos, y él, a su vez, jugó un papel crucial en el desarrollo de la fenomenología y la etnometodología.

Dado que es necesario entender claramente las ideas de Weber (1903-17/1949) en torno a la metodología y las ciencias sociales para llegar a su teoría sustantiva, comenzaremos el capítulo con una discusión de éstas. Se opuso a la utilización del razonamiento abstracto puro, prefiriendo siempre una investigación empírica y a menudo histórica. Su metodología modela su investigación, y la combinación de ambas fundamenta su orientación teórica.

METODOLOGIA

Historia y sociología

Weber tendía a quitarle énfasis a los factores metodológicos, considerándolos como «la precondición de un fructuoso trabajo intelectual» (1903-17/1949: 115; véase también Marianne Weber, 1975: 309). Se centraba en lo sustancial: «Las ciencias solamente pueden ser establecidas y pueden desarrollar sus métodos

[1] Durante algún tiempo su postura se vio amenazada por un creciente interés por el trabajo de Karl Marx, que era ya mucho más conocido por el público en general y en otros campos. Pero con el fracaso del comunismo la posición preeminente de Weber parece estar asegurada otra vez.

empleando la claridad y resolviendo *problemas sustantivos*. Por otro lado, nunca en tales desarrollos han jugado un papel crucial reflexiones puramente epistemológicas y metodológicas.» (1903-17/199: 116). Es importante examinar la orientación metodológica de Weber, a pesar del papel secundario dentro de su obra, no sólo porque nos ayuda a entender su postura ante la sociología, sino también porque muchas de estas orientaciones son hoy en día trascendentales en lo que se refiere a la metodología sociológica.

Para comprender la metodología weberiana debemos clarificar su pensamiento sobre la relación existente entre historia y sociología. Siendo estudiante de derecho y habiendo conseguido su primer empleo académico en este campo, su temprana carrera estuvo dominada por el interés por la historia. De hecho, su tesis doctoral consistió en diversos estudios históricos sobre la Edad Media y Roma. Años más tarde, sin embargo, se dedicó intensamente a la sociología. Se ha dicho que esto ocurrió en 1909, el año que comenzó la redacción de *Economía y sociedad*, cuando terminó por consagrarse en cuerpo y alma a esta disciplina.

Habiéndose situado en el nuevo campo de la sociología, intentó dejar clara la relación que ésta tenía con el área establecida de la historia. Aunque Weber intuyera que cada una de estas disciplinas necesitaba de la otra, su punto de vista fue que la tarea de la sociología consistía en proveer a la historia de un servicio que ésta necesitaba (Roth,1976: 307). Con sus palabras: la sociología representa sólo un «preliminar, una modestísima tarea» (citado en R. Frank, 1976: 21). Así explica la diferencia entre dichas disciplinas: «La sociología persigue formular conceptos distintivos y generalizar las uniformidades de los procesos empíricos. Esto la distingue de la historia, que está orientada al análisis causal y a la explicación de acciones individuales, de estructuras y de personalidades poseedoras de una significación cultural» (1921/1968: 19). A pesar de esta tajante y al parecer clara diferenciación, en su propio trabajo fue incapaz de combinar ambas. Orientó la sociología al desarrollo de conceptos claros, de manera que pudieran representar un análisis causal de los fenómenos históricos. Definió su proceder ideal como «la segura imputación de hechos individuales y concretos ocurridos en la realidad histórica para concretar las causas históricamente dadas a través del estudio de precisos datos empíricos que han sido seleccionados desde puntos de vista específicos» (1903-17/199: 69). Así pues, podemos pensar que Weber fue un sociólogo histórico.

Su pensamiento dentro de la sociología está profundamente informado por la serie de debates intelectuales (*Methodenstreit*) que bullían en la Alemania de aquel tiempo. El más importante de ellos era el que abordaba la relación entre historia y ciencia. En los polos de aquel debate se situaban aquellos (los positivistas) que pensaban que la historia se rige por leyes generales (*nomotéticas*) y aquellos otros (subjetivistas) que reducen la historia a acciones y acontecimientos idiosincrásicos (*idiográficos*). (Los positivistas pensaban que la historia podía ser una ciencia natural, mientras los subjetivistas veían ambas disciplinas de forma radicalmente diferente. Por ejemplo, un pensador nomotético generalizará acerca de las revoluciones sociales, mientras un analista idiográfico se fijará principalmen-

Max Weber: Reseña biográfica



Max Weber nació en Erfurt, Alemania, el 21 de abril de 1864, en el seno de una familia de clase media. Entre sus padres hubo importantes diferencias de pensamiento y forma de vida, que tuvieron un efecto profundo no sólo en su formación intelectual, sino en su salud mental. Su padre fue un funcionario que ascendió a una posición política relevante. Formó parte de la élite establecida y como resultado de ello, evitó cualquier actividad o idealismo que requiriera un sacrificio personal o que amenazara su posición dentro del sistema. Weber padre fue un hombre que disfrutó de los placeres terrenales; en ello, y en otras muchas cosas, se diferenciaba de su mujer. La madre de Weber era una calvinista devota, una mujer que intentaba llevar una vida ascética exenta de los placeres anhelados por su marido. Sus ocupaciones eran más ultramundanas; continuamente le molestaban las imperfecciones que le advertían que no estaba destinada a la salvación. Estas hondas diferencias entre los padres originaron una gran tensión matrimonial que produjo gran impacto en el joven Weber.

Ya que era imposible imitar a sus padres, a Weber se le presentó una clara elección desde niño (Marianne Weber,1975: 62). Primero pareció optar por la vida libertina de su padre, pero más tarde se inclinó por la postura materna. Cualquiera que fuera la elección, dicha tensión provocada por la necesidad de elegir entre formas de vida tan dispares influyó negativamente en la salud mental del joven Weber.

A la edad de dieciocho años, abandonó su hogar durante algún tiempo para asistir a la Universidad de Heidelberg. Weber era tímido e inmaduro dado el nivel social desde el que ingresó en Heidelberg, pero pronto dio muestras de precocidad intelectual. Después que gravitara hacia la forma de vida de su padre, cambió rápidamente y entró en su vieja fraternidad. Allí aprendió a desenvolverse socialmente, debido en parte a las cantidades de cerveza que consumía con sus compañeros. Exhibió orgullosamente las cicatrices de un duelo, el signo de distinción de dicha fraternidad. No solamente manifestaba su identidad a la manera de su padre, sino que también se decantó, al menos durante aquella época, por el derecho, es decir por la carrera de su padre.

Después de tres cursos Weber dejó Heidelberg para hacer el servicio militar, y en 1884 volvió a Berlín, a casa de sus padres, para estudiar en la universidad de dicha ciudad. Permaneció allí durante los siguientes ocho años y completó sus estudios doctorándose. Se convirtió en abogado y comenzó a dar clases en la Universidad de Berlín. Durante los años que pasó en Berlín cambiaron sus intereses hacia las preocu-

paciones que mantendría a lo largo de su vida (economía, historia y sociología). Weber dependía económicamente de su padre, situación que detestaba. Se volvió hacia los valores de su madre mientras crecía la antipatía por su padre. Adoptó una vida ascética y se sumergió profundamente en el trabajo. Por ejemplo, podemos describir así sus hábitos cotidianos durante un semestre como estudiante: «Continúa la rígida disciplina de trabajo; regula su vida con el reloj; divide la rutina diaria en periodos exactos para las diferentes materias y ahorra, a su manera, cenando por las noches en su habitación una libra de carne picada y cuatro huevos fritos». (Mitzman, 1970: 48; Marianne Weber,1975: 105). Siguiendo a su madre se volvió diligente, se convirtió en un trabajador compulsivo, en lo que podríamos llamar un «trabajadicto».

Esta compulsión hacia el trabajo le llevó en 1896 a un puesto de profesor de Economía en Heidelberg. Pero en 1897, con su carrera académica floreciente, su padre murió después de una violenta discusión entre ellos. Poco después Weber comenzó a manifestar síntomas que culminarían en un derrumbamiento nervioso. A menudo era incapaz de dormir o de trabajar y pasó los seis o siete años siguientes en una situación de casi total colapso. Después de esta larga pausa recuperó algo de su fuerza en 1903, pero no fue capaz de recomenzar su actividad y el retorno a la vida académica hasta 1904, cuando pronunció su primera conferencia (en Estados Unidos) en seis años y medio. En 1904 y 1905 publicó una de sus obras más conocidas, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. En ella elevaba la influencia religiosa de su madre hasta el nivel académico. Ocupó la mayoría de su tiempo en el estudio de la religión, aunque no era una persona religiosa.

Aunque continuó teniendo problemas psicológicos, después de 1904 produjo algunos de sus trabajos más importantes. En esos años publicó sus estudios sobre las religiones mundiales desde una perspectiva histórica (por ejemplo, China, la India y el antiguo judaísmo). Cuando murió, el 14 de Junio de 1920, estaba trabajando en la más importante de sus obras, *Economía y sociedad*. A pesar de estar incompleta, fue publicada y traducida a varias lenguas. En este período, la obra de Weber fue prolífica. Además de numerosos escritos prestó atención a muchas otras actividades: colaboró en la fundación de la Sociedad Alemana de Sociología en 1910; su casa se convirtió en un centro frecuentado por intelectuales, que incluía a sociólogos como Georg Simmel y Robert Michels, además del filósofo y crítico literario Georg Lukács (Scaff 1989: 186-222). También fue activo políticamente y escribió algunos ensayos de actualidad. Tanto la vida de Weber como su trabajo estuvieron sujetos a una gran tensión entre la mente burocrática de funcionario que representaba su padre y la religiosidad de su madre, lo que se refleja en su vida profesional y personal.

te en los hechos específicos que conducen a la revolución norteamericana. Rechazó ambos extremos y desarrolló un procedimiento distintivo de analizar la sociología histórica. Según Weber, la historia se compone de acontecimientos empíricos y únicos; no puede haber generalizaciones en el nivel de la experiencia. Los sociólogos deben, por tanto, separar el mundo empírico del universo conceptual que construyen. Dichos conceptos no llegan a reflejar completamente el mundo real, pero pueden ser usados como utensilios heurísticos para conseguir un entendimiento mejor de la realidad. Por medio de esos conceptos los sociólogos pueden elaborar generalizaciones, pero éstas no son historia y no deben ser confundidas con la realidad empírica.

Aunque Weber se muestra claramente a favor de las generalizaciones, rechaza a los historiadores que intentan reducir la historia a un simple conjunto de leyes: «Para conocer los fenómenos históricos en su concreción, las leyes más generales, ya que están libres de contenido, son también las menos valiosas» (1903-17/1949: 80). Por ejemplo, criticó a un historiador (Wilhem Roscher) que intentaba determinar las leyes de la evolución histórica de un pueblo y creía que todos los pueblos atravesaban una secuencia típica de estadios. (Weber, 1903-06/1975). Weber apuntó que «La reducción de la realidad empírica... a 'leyes' está desprovista de significado» (1903-17/1949: 80). En otras palabras, «Una ciencia sistemática de la cultura... no tendría sentido en sí misma» (Weber, 1903-17/1949: 84). Esta visión particular se refleja en obras históricas específicas; por ejemplo, en su historia de las civilizaciones antiguas, Weber admite que aunque en ocasiones las épocas remotas fueron precursoras de lo que habría de ocurrir posteriormente, «la larga y continua historia de la civilización mediterránea europea no nos muestra ni ciclos cerrados ni una progresión lineal. Algunas veces los fenómenos históricos de las civilizaciones antiguas han desaparecido completamente, para volver a aparecer después en un contexto por entero diferente» (1896-1906/1976: 366).

En contra de esos puntos de vista, opuestos en lo que se refiere al saber histórico alemán, Weber adaptó su propia perspectiva que constituía una fusión de las dos posiciones. Weber intuye que la historia, esto es, la sociología histórica, debe interesarse tanto por la individualización como por la generalización. Dicha unificación se acompaña de la elaboración y el empleo de conceptos generales (que llamaremos «tipos ideales») en el estudio de individuos particulares, acontecimientos, o sociedades. Dichos conceptos generales están destinados a ser usados «para identificar y definir la individualidad de cada desarrollo, las características que hacen que uno concluya de modo tan diferente a otro. Según esto, uno puede determinar las causas que llevan a las diferencias» (Weber 1896-1906/1976: 385). Haciendo esta clase de análisis causal, Weber rebatió, al menos conscientemente, la idea de la búsqueda de un único agente causal a través de la historia[2]. En cambio, utilizó su arsenal conceptual para clasificar, en términos

---

[2] Irónicamente, Weber parecía, como veremos más adelante en este capítulo, argüir en su trabajo sustantivo que existen tales agentes causales en la racionalización de la sociedad.

de su significación causal, los diversos factores implicados en un caso histórico dado (Roth, 1971).

Los puntos de vista de Weber ante la sociología histórica están modelados en parte por la disponibilidad de los datos históricos empíricos, así como por su compromiso con el estudio de éstos. Fue la suya la primera generación de estudiosos que disponía de datos fidedignos sobre fenómenos históricos procedentes de muchas partes del mundo (MacCrae, 1974). Weber se inclinaba más a sumergirse él mismo en esos datos que a construir generalizaciones abstractas acerca de las verdades básicas de la historia. Aunque esto le condujo a importantes descubrimientos, le creó también serios problemas a la hora de entender su obra; a menudo se enredaba tanto en los detalles históricos que perdía la perspectiva de las razones básicas de los estudios históricos. Además, sus estudios históricos abordaron tantas épocas y tantas sociedades, que no pudo hacer mucho más que formular toscas generalizaciones (Roth, 1971). No obstante estos problemas, su compromiso con el estudio científico de hechos empíricos lo hizo atractivo para el desarrollo de la sociología en Estados Unidos.

En resumen, Weber creía que la historia se compone de una inagotable fuente de fenómenos específicos. Para estudiarlos era necesario elaborar una gran variedad de conceptos destinados a ser útiles para la investigación del mundo real. Como una regla general, aunque Weber (tal y como lo vamos a ver) no se adhería estrictamente a esta posición, como tampoco lo hacen la mayoría de los sociólogos e historiadores, la tarea de la sociología consiste en desarrollar esos conceptos que la historia utiliza para analizar causalmente los hechos históricos específicos. En este sentido, Weber trataba de combinar lo específico y lo general en un esfuerzo por hacer evolucionar una ciencia, que hiciera justicia a la compleja naturaleza de la vida social.

Verstehen

Weber creía que los sociólogos tenían una ventaja sobre los científicos naturales. Esta ventaja residía en la capacidad de los sociólogos para *comprender* fenómenos sociales, mientras el científico natural no podía conseguir una comprensión similar del comportamiento de un átomo o de un componente químico. La palabra alemana para *comprensión* es *verstehen*. Weber le daba a este término un uso especial en sus investigaciones, lo que hacía de él una de sus más famosas, y sin duda la más controvertida, de sus aportaciones a la metodología de la sociología contemporánea. Debemos aclarar lo que Weber quería decir con *verstehen* y también recalcaremos algunos de los problemas que implica esta conceptualización. La controversia suscitada por el término *verstehen* y algunos de los obstáculos que nos encontramos al interpretarlo trascienden al pensamiento metodológico weberiano. Según Thomas Burger (1976; ver también Hekman, 1983: 26) Weber no fue ni sofisticado ni coherente al pronunciarse sobre la metodología. Tenía cierta tendencia a ser descuidado e impreciso en lo que se refiere a estos problemas, porque pensaba que sólo estaba repitiendo

ideas bien conocidas en su día entre los historiadores alemanes. Más aún, nunca reflexionó profundamente acerca de estas cuestiones, como ya apuntamos arriba.

Las ideas de Weber sobre la *verstehen* eran relativamente comunes entre los historiadores alemanes de su tiempo y se derivaban de un campo conocido como *hermenéutica* (Mueller-Vollmer, 1985). Esta constituye un acercamiento especial a la comprensión e interpretación de los escritos publicados. Su objetivo era comprender el pensamiento del autor, así como la estructura básica del texto. Tanto Weber como otros autores, (por ejemplo Wilhelm Dilthey) intentaron ampliar esta idea, llevándola desde la comprensión de textos a la de la vida social:

> «Una vez que nos hemos dado cuenta de que el método histórico no es ni más ni menos que el método clásico de interpretación aplicado a las acciones abiertas en lugar de a los textos, un método dirigido a identificar los proyectos humanos, la «significación» que se oculta tras los acontecimientos observables, no debemos tener dificultad en aceptar que éste puede ser aplicado tanto a la interacción humana como a los actores individuales. Desde este punto de vista toda la historia es interacción, y debe ser interpretada en términos de los programas opuestos de los distintos actores».
>
> (Lachman, 1971: 20)

En otras palabras, Weber trató de usar las herramientas de la hermenéutica para entender los actores, la interacción y asimismo toda la historia de la humanidad[3].

Una mala concepción del término *verstehen*, muy común, es aquella que se refiere simplemente a la «intuición» del investigador. De este modo, muchos críticos lo han tomado como una metodología de la investigación «blanda», irracional y subjetiva. No obstante, Weber rechazó categóricamente la idea de que la *verstehen* implicara el significado de intuición, participación armónica o empatía (1903-17/1949). Para él, llevaba consigo la elaboración de una búsqueda sistemática y rigurosa más que una simple impresión sobre un texto o sobre la vida social. Es decir, para Weber (1921/1968) *verstehen* es un procedimiento de estudio racional.

La cuestión clave al interpretar lo que Weber entendía por *verstehen* es si éste pensó que era la aplicación más apropiada para los estados subjetivos de los actores individuales o para los aspectos subjetivos de las unidades de análisis de gran escala, por ejemplo, la cultura. Podemos encontrar elementos de la obra de Weber que apoyan las dos concepciones, y entre sus intérpretes encontramos defensores de ambas posturas.

---

[3] La hermenéutica se convirtió en el más importante de los intereses intelectuales de los últimos años, sobre todo en el trabajo de Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer y Jurgen Habermas (Bleicher, 1980). Para encontrar un argumento más fuerte a favor de la hermenéutica hoy en día, véase Sica (1986) y para una valoración de la hermenéutica weberiana, Oliver (1983).

Gran número de investigadores (Burger, 1976; Schutz, 1936/1967; Warriner, 1969) sostiene que si nos fijamos en los argumentos llanos de Weber, éste parece situarse del lado de la interpretación de la *verstehen* a escala de los individuos (por ejemplo en Weber 1903-06/1975: 125).

Sin embargo, muchos han interpretado dicho concepto, así como las ideas de Weber acerca de él, como una técnica dirigida a comprender la cultura. Según Susan Hekman, es ésta la más novedosa interpretación de la intención de Weber cuando consideraba tales elementos culturales como «los significados intersubjetivos o las reglas socialmente constituidas que definen el sentido de un hecho dentro de una sociedad dada» (1983: 46). L.M. Lachman ha sido particularmente claro cuando afirma: «Los aspectos del programa que nos interesan no son los millones de propósitos que el individuo persigue, sino los elementos comunes de las normas e instituciones y el ambiente general en el que todos esos planes deben ser emprendidos». En la misma línea, W.G. Runciman (1972) y Murray Wax (1967) toman la *verstehen* como un instrumento para aprender el lenguaje y la cultura de una sociedad dada. Wax se inclina a pensar no sólo en este concepto como trascendente, sino que también se sitúa contra la perspectiva individual. Utiliza el término *intuición interpersonal* para referirse al punto de vista individual. Según él, Weber no se proponía que usáramos *verstehen* para comprender a los actores, sino más bien para comprender la cultura en sentido amplio, en la que existen los actores y se restringen sus pensamientos y acciones.

Finalmente, algunos autores son de la opinión de que dicho concepto de *verstehen* implica ambas aproximaciones. P.A. Munch (1975), por ejemplo, afirma que para entender completamente un hecho debemos: 1) identificar el sentido de dicha acción tal y como se propuso el actor; y 2) reconocer el contexto a que dicha acción pertenece y en el que produce significado.

Las múltiples interpretaciones del concepto de *verstehen* nos ayudan a entender por qué Weber ocupa un lugar tan destacado en la teoría sociológica. La interpretación a escala cultural sería coherente con las teorías en sentido amplio (como el funcionalismo estructural), mientras que, desde una perspectiva individual, es apropiado para teorías en sentido estricto (por ejemplo el interaccionismo simbólico). La posición de compromiso de Munch comprendería ambos aparatos teóricos. Pero, ¿cuál de estas tres interpretaciones es la correcta? En un primer nivel, podemos suponer que esto no constituye un problema. Lo realmente importante es que existen diferentes interpretaciones y que éstas han influido en las diversas perspectivas teóricas. En un segundo nivel, tenemos que llegar a alguna conclusión acerca del concepto de *verstehen* como pilar esencial de la obra de Weber. Es en su trabajo sustantivo, más que en sus planteamientos sobre la metodología, donde encontraremos una información relevante de lo que Weber quería decir por *verstehen* y por otros instrumentos metodológicos que descubriremos. Ya veremos que el interés de Weber en los contextos socioestructurales y culturales de la acción nos conduce a tomar dicho concepto como una herramienta para el análisis a escala macrosocial.

Causalidad

Otro aspecto importante de la metodología weberiana es su empeño por el estudio de la causalidad. Weber se inclinó a ver el estudio de las causas de los fenómenos sociales dentro del dominio de la historia, no de la sociología. Aun cuando pensaba que la historia y la sociología no podían separarse claramente —y ciertamente no aparecen separadas en su trabajo— la cuestión de la causalidad es importante para la sociología. La causalidad es asimismo importante porque, como veremos, supone otro espacio en el que Weber intentó combinar sus aproximaciones idiográficas y nomotéticas.

Weber (1921/1968) entendía por *causalidad* sencillamente la probabilidad de que un acontecimiento fuera seguido o acompañado por otro. No es suficiente, desde esta perspectiva, fijarse en las constantes, las repeticiones, las analogías y los paralelos históricos, como algunos historiadores se contentan con hacer. En lugar de ello, el investigador tiene que observar tanto las razones como el significado de los cambios históricos (Roth, 1971). Aunque la opinión más generalizada es que Weber proponía un modelo causal de una única dirección —a diferencia del modo dialéctico de razonar de Marx— en su sociología sustantiva siempre ha conjugado las interrelaciones de economía, sociedad, política, organización, estratificación social, religión, etc. (Roth, 1968).

Weber fue bastante explícito acerca de su postura sobre la causalidad múltiple en el estudio de la relación entre el protestantismo y el espíritu del capitalismo. Aunque se le ha interpretado de muy diferentes maneras, Weber (1904-05/1958) afirmaba que la ética protestante fue uno de los factores causales de la aparición del moderno espíritu del capitalismo. Tachó de «estupidez» la idea de que el protestantismo fuera la única causa. Igualmente «estúpido» era pensar, desde el punto de vista de Weber, que el capitalismo pudiera crecer sólo como resultado de la reforma protestante; otros factores pueden haber llevado al mismo resultado. Esta es la forma en que Weber se pronunció:

> «Debemos aclarar lo más posible el modo y la *dirección* general en que... los movimientos religiosos han influido en el desarrollo de la cultura material. Solamente cuando hayamos determinado este planteamiento con una seguridad razonable se puede hacer una tentativa para estimar hasta qué punto puede el desarrollo histórico de la cultura moderna ser atribuido a esas *fuerzas religiosas y hasta qué punto a otras*».
>
> (Weber, 1904-05/1958: 91-92; cursiva añadida)

En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, como en el resto de su trabajo histórico, se muestra muy interesado en el problema de la causalidad, pero no opera simplemente con un modelo de una única dirección; tiene en cuenta siempre las interrelaciones de un gran número de factores sociales.

La cuestión crítica que hay que tener en cuenta acerca de las ideas weberianas sobre la causalidad es su creencia de que, puesto que tenemos una comprensión especial de la vida social (*verstehen*), el conocimiento causal de las cien-

cias sociales es diferente del de las ciencias naturales. Así lo apunta Weber al decir: «La conducta humana 'significativamente interpretable' (la acción) es identificable mediante referencias a 'valoraciones' y significados. Por ello, nuestro criterio para una explicación causal solamente queda satisfecho con la explicación histórica de tal 'entidad'(1903-06/1975: 185). Así pues, el conocimiento causal del científico social es distinto del del científico natural.

Las ideas de Weber sobre el concepto de causalidad están íntimamente unidas a sus esfuerzos por resolver el conflicto entre el conocimiento nomotético e idiográfico. Aquellos que se adscriben al punto de vista nomotético sostienen que existe una relación necesaria entre los fenómenos sociales, mientras los defensores de la perspectiva idiográfica se inclinan a ver relaciones aleatorias entre esas entidades. Como de costumbre, Weber toma una posición sincrética, que se resume en su concepto de «causalidad adecuada». Esta noción supone que lo mejor que se puede hacer en sociología es establecer proposiciones probabilísticas acerca de la relación entre los fenómenos sociales; o lo que es lo mismo, si ocurre *x* entonces es *probable* que ocurra *y*. El objetivo es «estimar el *grado* en que cierto efecto es 'favorecido' por determinadas 'condiciones'» (Weber, 1903-17/1949: 183).

Tipos ideales

El tipo ideal es una de las más famosas contribuciones de Weber a la sociología contemporánea (Hekman, 1983; McKinney, 1966). Como hemos visto, Weber creía que era responsabilidad del sociólogo crear instrumentos conceptuales que pudieran ser usados más tarde tanto por los historiadores como por los sociólogos. La más importante de estas herramientas conceptuales es el tipo ideal.

> «Un tipo ideal está formado por la *acentuación* unidimensional de uno o más puntos de vista y por la síntesis de gran cantidad de fenómenos *concretos individuales* difusos, distintos, más o menos presentes, aunque a veces ausentes, los cuales se colocan según esos puntos de vista enfatizados de manera unilateral en una construcción *análitica* unificada... Dicha construcción mental, puramente conceptual, no puede ser encontrada empíricamente en ningún lugar de la realidad.»
>
> (Weber, 1903-17/1949: 90)

A pesar de su definición, Weber no es totalmente coherente en su manera de usar el concepto de tipo ideal. Para comprender lo que este concepto significó originariamente, tendremos que examinar algunas de sus incoherencias. En el nivel más básico, *un tipo ideal* es un concepto construido por un científico social, a partir de su interés y orientación teórica, para aprehender los rasgos esenciales de ciertos fenómenos sociales.

Lo más importante acerca de los tipos ideales es que funcionan como aparatos heurísticos; han de ser de gran utilidad y ayuda para la investigación empírica y para entender el mundo social. Como afirma Lachman, un tipo ideal es

«esencialmente una vara de medir» (1971: 26). Weber apunta a propósito: «Su función consiste en compararla con la realidad empírica a fin de establecer sus divergencias o similitudes, de describirla por medio del *más inteligible e inequívoco de los conceptos*, y de comprenderla y explicarla causalmente» (1903-17/1949: 43). Los tipos ideales son aparatos heurísticos destinados a ser usados en el estudio de las porciones de la realidad histórica. Por ejemplo, los científicos sociales construirían un tipo ideal de burocracia a partir de su análisis de los datos históricos. Este tipo ideal puede ser entonces comparado con la burocracia actual. El investigador buscará divergencias en el caso real respecto al tipo ideal exagerado. El paso siguiente constituye la búsqueda por parte del científico social de las causas de las desviaciones. Algunas de estas causas típicas de desviación son:

1. Burócratas cuyas acciones están motivadas por la desinformación.
2. *Errores estratégicos*, cometidos principalmente por los líderes burocráticos.
3. *Falacias lógicas* ocultas tras las acciones de líderes y seguidores.
4. Decisiones tomadas en la burocracia en función de la *emoción*
5. Alguna *irracionalidad* en la acción de líderes burocráticos o de seguidores.

Para tomar otro ejemplo, un tipo ideal militar en una batalla delinea los componentes principales de tal batalla —armas de los oponentes, estrategias, material del que disponen, tierra disputada (tierra «de nadie»), refuerzos y bajas, comandos centrales, y cualidades de los líderes. Las batallas actuales no tienen necesariamente que contar con todos esos elementos, y esta es una de las cosas que el investigador debe saber. La cuestión está en saber que los elementos de una batalla militar particular pueden ser comparados con los elementos identificados en el tipo ideal.

Los elementos de un tipo ideal (como esos componentes de la batalla militar típica ideal) no se han reunido juntos de forma arbitraria; se han combinado en razón de su comparabilidad. Hekman apunta que «Los tipos ideales no son el producto del capricho o de la imaginación del científico social, sino que son conceptos construidos lógicamente» (1983: 32).

Desde el punto de vista de Weber, el tipo ideal está destinado a ser derivado inductivamente del mundo real de la historia social. Weber no pensaba que fuera suficiente con ofrecer un aparato de conceptos cuidadosamente definidos, sobre todo si se habían extraído deductivamente de una teoría abstracta. Los conceptos tienen que ser empíricamente adecuados (Roth, 1971). Por lo tanto, con el fin de producir tipos ideales, los investigadores han de sumergirse primero ellos mismos en la realidad histórica, y después derivar los tipos de esa realidad.

En línea con sus esfuerzos para encontrar un campo intermedio entre el conocimiento nomotético e idiográfico, Weber argumenta que los tipos ideales

no han de ser ni excesivamente generales ni excesivamente específicos. Por ejemplo, en el caso de la religión rechazó los tipos ideales de la historia de la religión en general, pero también fue crítico con los tipos ideales de fenómenos muy específicos, tales como la experiencia religiosa del individuo. Antes bien, se han desarrollado tipos ideales de fenómenos intermedios tales como calvinismo, pietismo, metodismo y baptismo (Weber, 1904-05/1958).

Aunque los tipos ideales debieran derivarse del mundo real, no son imágenes especulares de ese mundo. Mejor, han de ser exageraciones unilaterales de la esencial de lo que ocurre en el mundo real. Para Weber, cuanto más exagerado es el tipo ideal, más útil será para la investigación histórica.

El uso de las palabras *ideal* o *utopía* no quiere decir que el concepto se refiera al mejor de todos los mundos posibles. Según lo usa Weber, este término significa que la forma descrita en el concepto está rara vez, si es que lo está alguna, basada en el mundo real. Aunque hayamos llegado a pensar en los tipos ideales como descripciones de entidades estáticas, Weber creía que podían describir tanto entidades estáticas como dinámicas. Por lo tanto, podemos tener el tipo ideal de una estructura, tal como la burocracia, o de un desarrollo social, tal como la burocratización.

Los tipos ideales no han sido desarrollados de una vez por todas. Ya que la sociedad está continuamente cambiando y el interés de los científicos sociales también, es necesario desarrollar nuevas tipologías para ajustar la realidad cambiante. Es acorde con la posición de Weber que no pueda haber conceptos atemporales en las ciencias sociales (Roth, 1968).

Aunque hayamos presentado una imagen relativamente poco ambigua del tipo ideal, hay ciertas contradicciones en la manera en que Weber definió el concepto. Además, en su obra sustantiva Weber usaba este término de una manera que difiere de la forma en que había dicho que se debía usar. Burger afirma que «los tipos ideales presentados en *Economía y sociedad* son una mezcla de definiciones, clasificación e hipótesis específicas aparentemente demasiado divergentes para ser reconciliables con las formulaciones de Weber» (1976: 118). Aunque Hekman (1983: 38-59) está en desacuerdo con la posición de Burger, también reconoce que Weber ofrece diversas variedades de tipos ideales:

1. *El tipo ideal histórico.* Se refiere al tipo ideal encontrado en una época histórica dada (por ejemplo la situación de mercado capitalista moderna).
2. *El tipo ideal de la sociología general.* Se refiere a fenómenos que se dan a lo largo de todos los periodos históricos y en todas las sociedades (como la burocracia).
3. *El tipo ideal de acción.* Estos son tipos de acción puros basados en las motivaciones de un actor determinado (por ejemplo la acción afectiva).
4. *El tipo ideal estructural.* Estas son formas que se obtienen de las causas y consecuencias de la acción social (por ejemplo, la dominación tradicional).

Weber desarrolló claramente gran número de variedades de tipos ideales, y la riqueza de su trabajo estriba en su diversidad, aunque lo común de todos ellos sea el modo de construirlos.

Valores

El pensamiento sociológico moderno en los Estados Unidos de América se ha visto en gran medida modelado, en lo que se refiere al papel de los valores en las ciencias sociales, por la interpretación, a menudo simplista o errónea, de la noción weberiana de una sociología *libre de valores*. Una percepción común de la postura de Weber es que los científicos sociales *no* tienen que dejar de ninguna manera que sus valores personales influyan en su investigación científica. Como veremos, el trabajo de Weber a propósito de los valores es mucho más complicado, y no debe reducirse a una noción simplista el hecho de que dichos valores se mantenga fuera de la sociología.

Valores y enseñanza. Weber (1903-17/1949) fue muy claro acerca de la necesidad de que los profesores controlaran sus valores personales en el aula. Desde este punto de vista, los académicos tienen perfecto derecho a expresar sus valores personales de forma libre en discursos, en la prensa, y en tantos otros lugares, pero en el aula académica es distinto. Weber se opuso a aquellos profesores que predican «sus evaluaciones sobre las cuestiones últimas 'en nombre de la ciencia' en aulas privilegiadas por el gobierno, que no están controladas, ni contrastadas por la discusión, ni sujetas a contradicción... el aula ha de mantenerse separada del coso de la discusión pública» (1903-171949: 4). La diferencia más importante entre un discurso público y una conferencia académica radica en la naturaleza de la audiencia. Una multitud que escucha a un orador público ha elegido estar allí y se puede marchar cuando guste. Pero los estudiantes, si quieren aprobar, no tienen más alternativa que escuchar atentamente las posiciones del profesor cargadas de valores. En la postura de Weber hay un poco de ambigüedad en lo que se refiere a la libertad de valores. La función del académico es enseñar los «hechos» en el aula, no sus valores personales. Aunque los profesores se inclinen a introducir sus valores porque hacen el curso más interesante, deben evitar el uso de ellos, ya que tales valores «debilitarán el gusto de los alumnos por el sobrio análisis empírico» (Weber 1903-17/1949: 9). La única cuestión es si es realista pensar que los profesores pueden eliminar la mayoría de los valores de sus presentaciones. Weber pudo adoptar esa posición porque pensaba que era posible separar hecho y valor. Sin embargo, Marx no estaba de acuerdo, ya que desde su punto de vista hecho y valor estaban entretejidos, dialécticamente interrelacionados.

Valores e investigación. La postura de Weber sobre el lugar de los valores en la investigación científica es mucho más ambigua. Este creía posible separar hecho de valor, y su posición podía ser ampliada al mundo de la investigación:

«el investigador y el profesor deben mantener separados incondicionalmente el establecimiento de los datos empíricos... y sus propias evaluaciones personales; es decir, su evaluación de esos hechos como satisfactorios o insatisfactorios» (1903-17/1949: 11). Solía distinguir entre conocimiento existencial de lo que es y conocimiento normativo de lo que debe ser (Weber, 1903-17/1949). Por ejemplo, en la fundación de la Sociedad Alemana de Sociología, afirmaba: «La Asociación rechaza por principio y de manera definitiva toda propaganda de las ideas orientadas hacia la acción en su medio». En lugar de ello, la Asociación se centró en el estudio de «lo que es, de por qué algo es de la manera que es, de sus razones sociales e históricas» (Roth, 1968: 5).

Sin embargo, diversos hechos apuntan en una dirección distinta y demuestran que, a pesar de la evidencia de los propósitos antes citados, Weber no operaba con la postura simplista de que los valores han de ser eliminados de la investigación social. Aunque, como veremos, Weber atribuía un papel a los valores en momentos específicos del proceso de investigación, pensó que debían mantenerse fuera del acopio real de datos de investigación. Weber quería decir con esto que debemos emplear los procedimientos regulares de la investigación científica, tales como la precisa observación y la comparación sistemática.

Los valores deben restringirse a los momentos previos a la investigación social. Es entonces cuando deben contribuir a seleccionar lo que vamos a estudiar. Las ideas de Weber (1903-17/1949: 21) sobre el papel de los valores previos a la investigación social se recogen en su concepto de *relevancia valorativa*. Como otros muchos de los conceptos metodológicos weberianos, el de relevancia valorativa se deriva del trabajo del historiador alemán Heinrich Rickert, para quien implicaba «una selección de aquella parte de la realidad empírica que encierra para los seres humanos uno o varios de los valores culturales generales que la gente ha mantenido en la sociedad en que los científicos observadores viven» (Burger, 1976: 36). En la investigación histórica esto significaría que la elección de los objetos de estudio estaría hecha en razón de lo que se considera importante en la sociedad donde los investigadores viven. Es decir, éstos eligen qué van a estudiar del pasado según el sistema de valores contemporáneo. En su caso específico, Weber trató el concepto de relevancia valorativa desde «el punto de partida de los intereses de los europeos modernos» (1903-17/1949: 30). Por ejemplo, la burocracia es una parte muy importante de la sociedad alemana del tiempo de Weber y, en consecuencia, éste eligió el análisis de tal fenómeno (o su ausencia) en varios de sus estudios históricos.

Por tanto, para Weber, los juicios de valor no deben ser totalmente eliminados del discurso científico. Aunque Weber se opusiera a la confusión de hecho y valor, no creía que los valores tuvieran que ser separados totalmente de las ciencias sociales: «Una *actitud de indiferencia moral* no tiene conexión con la 'objetividad' *científica*» (1903-17/1949: 60). Estaba preparado para admitir que los valores tienen un cierto lugar, si bien advertía a los investigadores que tuvieran cuidado con el papel de los valores. «Esto debe ser constantemente aclarado... exactamente en qué punto el investigador científico debe permanecer ca-

llado y la persona que actúa y evalúa comienza a hablar» (Weber, 1903-17/1949: 60). Cuando expresan su posición respecto a los valores, los investigadores sociológicos deben siempre mantenerse a sí mismos y a sus audiencias enterados de dichas posiciones.

Hay una discontinuidad entre lo que Weber dijo y lo que realmente hizo. Este no tuvo miedo de expresar un juicio de valor, incluso en el centro del análisis de los datos históricos. Por ejemplo, dijo que el estado romano sufrió una enfermedad convulsiva de su cuerpo social. Se puede argüir que, en el trabajo real de Weber, los valores no eran únicamente un artificio básico para seleccionar temas de estudio, sino que también estaban implicados en la adquisición de un conocimiento significativo del mundo social.

La mayoría de los sociólogos estadounidenses considera a Weber como el exponente de la sociología libre de valores. Lo cierto es que la mayor parte de estos sociólogos se adscribe a la idea de libertad valorativa y encuentra útil invocar el nombre de Weber como soporte de su postura. Como hemos visto, sin embargo, la obra de Weber está repleta de valores.

Otro aspecto de la obra de Weber respecto a los valores digno de mención es el que se refiere a sus ideas sobre el papel de las ciencias sociales como ayuda para que el hombre elija entre varias posiciones de valor últimas. Básicamente, la postura de Weber es que no hay modo de elegir entre posiciones de valor alternativas. Por tanto, los científicos sociales no pueden presumir de elegir por la gente. «Las ciencias sociales, que son precisamente ciencias empíricas, son las menos adecuadas para presumir de que que le ahorran al individuo hacer elecciones» (Weber, 1903-17/1949: 19). El científico social debe derivar ciertas conclusiones fácticas de su investigación social, pero esta investigación no puede decirle a la gente lo que «debe» hacer. La investigación empírica puede ayudar a la gente a elegir un significado adecuado para un fin, pero no debe ayudarlos a elegir ese fin en vez de otros fines. Weber dice, «Proveer de normas obligatorias e ideales, desde las que se pueden derivar orientaciones para actividades prácticas inmediatas, nunca puede ser la tarea de una ciencia empírica» (1903-17/1949: 52).

SOCIOLOGIA SUSTANTIVA

Nos volvemos ahora hacia la sociología sustantiva de Weber. Comenzaremos, como hizo Weber en su monumental *Economía y sociedad*, por los niveles de acción e interacción, y muy pronto encontraremos la anomalía básica de su obra [4]: a pesar su compromiso con la sociología de los procesos a pequeña escala, su trabajo se sitúa primordialmente en los niveles a gran escala del mundo social.

---

[4] Muchos weberianos se mostrarán en desacuerdo con la descripción de esa anomalía en el trabajo de Weber.

¿Qué es la sociología?

Al discutir lo que Weber entendía por sociología, así como las incoherencias entre sus declaraciones programáticas y su sociología sustantiva, debemos recordar que su trabajo a propósito de la sociología fue tardío de por sí en su carrera; para entonces ya había efectuado sus investigaciones históricas. Puede ser que los resquicios e incoherencias que aparecen en su obra sean debidos a las diferencias inherentes entre sociología e historia y no simplemente a las diferencias entre sus programas y su trabajo sustantivo.

Al dar forma a su perspectiva de la sociología, Weber se pronunció a menudo en contra de la sociología evolucionista, del organicismo, que dominaba la disciplina en aquellos momentos. Por ejemplo, Weber dijo: «Me he convertido en alguien (un sociólogo) con el fin de acabar con las nociones colectivistas. En otras palabras, la sociología incluso puede ser practicada procediendo desde la acción de uno o varios, pocos o muchos individuos, es decir, empleando un método estrictamente 'individualista'» (Roth, 1976: 306). A pesar de que se adhirió a un método individualista, Weber se vio forzado a admitir que es imposible eliminar totalmente de la sociología las ideas colectivas [5]. Pero incluso cuando hubo admitido la significación de los conceptos colectivos, los redujo esencialmente a patrones y a regularidades de la acción individual: «Para la interpretación subjetiva de la acción en el trabajo sociológico, estas colectividades han de ser tratadas como *únicamente* los resultantes y los modos de organización de los actos particulares de seres individuales, desde el momento en que éstos pueden ser tratados como agentes en el curso de una acción subjetivamente comprensible» (1921/1968: 13). A escala individual, Weber estuvo profundamente interesado por el significado y por la manera en que éste se produce. Hay pocas dudas de que Weber creía en la microsociología y estaba dispuesto a practicarla. ¿Pero, es esto realmente lo que hizo? Guenther Roth, uno de los más famosos intérpretes de la obra de Weber, nos ofrece una respuesta inequívoca con su descripción de la orientación global de *Economía y Sociedad*: «la primera *comparación* estrictamente *empírica de la estructura social* y del orden normativo a escala *histórica mundial*» (1968: xxvii). Mary Fulbrook señala directamente la discontinuidad en la obra de Weber:

> «El énfasis de Weber en la importancia de significados y motivos (individuales) en la explicación causal de la acción social no se corresponde adecuadamente con el verdadero modo de explicación que se deriva de sus estudios histórico-comparados de las religiones mundiales. Más aún, el último nivel de la explicación causal en la obra sustantiva de Weber es el de las condiciones socioestructurales bajo las que ciertas formas de significado y motivación pueden adquirir importancia histórica».
>
> (Fulbrook 1978: 71)

[5] De hecho, los tipos ideales de Weber *son* conceptos colectivos.

Lars Udehn (1981) ha desentrañado el problema de la interpretación de la obra de Weber, distinguiendo entre la metodología weberiana y sus intereses sustantivos, y reconociendo que existe un conflicto o tensión entre ellos. Según la postura de Udehn, Weber usa una «metodología individualista y subjetivista» (1981: 131). Con palabras del autor anterior, Weber está interesado en lo que los individuos hacen y en por qué lo hacen (en sus motivos subjetivos). A Weber le interesa reducir las colectividades a las acciones de los individuos. Sin embargo, en la mayoría de su sociología sustantiva, (como veremos), Weber pone el énfasis en las grandes estructuras (como la burocracia, el capitalismo) y no se preocupa de lo que los individuos hacen ni del por qué de sus actos[6]. Tales estructuras no se limitan a las acciones de los individuos, y sus acciones en ellas están determinadas por esas mismas estructuras, en lugar de por motivos. No hay duda de que existe una enorme contradicción en la obra de Weber, y trataremos de ésta en la mayor parte de este capítulo.

Con estos antecedentes, estamos preparados ahora para definir la sociología weberiana: «sociología... es una *ciencia* a la que compete la *comprensión interpretativa de la acción social* y, por tanto, la explicación *causal* de su curso y sus consecuencias» (1921/1968: 4). Esta definición nos proporciona un puente muy útil entre la sección precedente acerca de la metodología y la subsiguiente discusión de su obra sustantiva. Entre los temas que se tratarán a continuación, que se han mencionado o que estaban implicados en esta definición, tenemos:

— La sociología debe ser una ciencia.
— La sociología debe ocuparse de la causalidad. (Aquí, aparentemente, Weber combina sociología con historia).
— La sociología debe emplear la comprensión interpretativa (*verstehen*).

Podemos hablar ya de los elementos específicos de la microsociología weberiana.

Acción social

Si tomamos las palabras de Weber al pie de la letra, toda su sociología se basa en su concepción de la acción social (S. Turner, 1983). Weber diferenciaba entre acción y conducta puramente reactiva. El concepto de conducta está reservado, tanto entonces como ahora, (Ritzer, 1975a) al comportamiento automático que implica procesos no pensados. Un estímulo se presenta y entonces la conducta se origina, con poca intervención entre estímulo y respuesta. Tal comportamiento no tiene mucho interés para la sociología de Weber. Este estaba más interesado en la acción, que supone claramente la intervención de procesos reflexivos (y en la acción resultante significativa) entre el origen del estímulo y

[6] Udehn argumenta que una excepción es el análisis del comportamiento de los líderes de Weber.

la conclusión de la respuesta. Para expresar esto de un modo diferente digamos que la acción está destinada a ocurrir cuando los individuos atribuyen significados subjetivos a sus acciones. Para Weber, la tarea del análisis sociológico lleva consigo «la interpretación de la acción en términos de su significado subjetivo» (1921/1968: 8). Un buen (y más específico) ejemplo del pensamiento de Weber en lo referente a la acción se encuentra en su análisis de la *acción económica*, que definió como «una orientación *consciente y primaria* a la consideración económica... para la que lo que importa no es la necesidad objetiva de establecer una previsión económica, sino la creencia de que es necesaria» (1921/1968: 64).

Si abordamos sus análisis de los procesos mentales y la acción significativa resultante, Weber (1921/1968) se cuidó de señalar que es erróneo considerar la psicología como la base de la interpretación sociológica de la acción. Weber parece estar recalcando el mismo punto que Durhkeim, al menos cuando analiza ciertos hechos sociales, no materiales. Esto es, los sociólogos están interesados en los procesos mentales, pero no de la forma en que a los psicólogos les concierne la mente, la personalidad, etc.

Aunque Weber tenía gran interés por los procesos mentales, realmente les dedicó poca atención. A Hans Gerth y C. Wright Mills les llamó la atención el empeño de Weber en los procesos mentales: «Weber ve en el concepto de personalidad una noción de la que se ha abusado mucho, referida a un profundo centro irracional de creatividad, un centro ante el cual la indagación análitica viene a detenerse» (1958: 55). Schutz (1932/1967) fue bastante explícito cuando indicó que, aunque el trabajo de Weber sobre procesos mentales es sugestivo, no es ni mucho menos la base de una microsociología sistemática. Pero fueron las sugestivas posibilidades de su trabajo lo que lo hizo importante para quienes desarrollaron las teorías de los individuos y su comportamiento: el interaccionismo simbólico, la fenomenología, etc.

En su teoría de la acción, el propósito más claro de Weber consistía en centrarse en los individuos y en las pautas y regularidades de su acción, no en la colectividad. «La acción, como orientación subjetivamente comprensible de la propia conducta, sólo existe para nosotros como conducta de una o varias personas *individuales*» (Weber 1921/1968: 13). Weber estaba preparado para admitir que, para algunos propósitos, tenemos que tratar las colectividades como individuos, «pero para la interpretación comprensiva de la sociología, sin embargo, esas formaciones no son otra cosa que desarrollos y entrelazamientos de acciones específicas de personas individuales , ya que tan sólo éstas pueden ser sujetos de una acción orientada por su sentido» (1921/1968: 13). Es difícil que Weber fuera más explícito: a la sociología de la acción le concierne en último término los individuos, *no* las colectividades.

Weber utiliza en su metodología el tipo ideal para aclarar el significado de *acción*, identificando cuatro tipos básicos. Su tipología no sólo es importante para entender lo que Weber quería decir con acción, sino también es ésta, en parte, la base de su interés por estructuras e instituciones sociales más amplias. La diferenciación de Weber entre los dos tipos básicos de acción racional es de

gran importancia. El primero es la *racionalidad con arreglo a fines* o acción que está «determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando estas expectativas como 'condiciones' o 'medios' para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos» (Weber 1921/1968: 24). El segundo es la *racionalidad con arreglo a valores*, o acción que «está determinada por la creencia consciente en el valor —ético, estético, religioso o de cualquier otra forma como se lo interprete— propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado» (Weber 1921/1968: 24-25). La acción *afectiva* (que interesó muy poco a Weber) está determinada por el estado emocional del actor. La acción *tradicional* (en la que, en cambio, Weber hizo hincapié) está determinada por los modos de comportamiento habituales del actor y por sus costumbres.

Debemos apuntar que, aunque Weber distinguiera entre cuatro tipos ideales como formas de acción, siempre fue muy consciente de que cualquier acción dada implicaba normalmente alguna combinación de estos cuatro tipos. Además, Weber argumentó que los sociólogos tienen muchas más oportunidades de comprender la acción racional que la acción dominada por el afecto o la tradición.

Detengámonos ahora en las reflexiones de Weber sobre la estratificación social, o sus famosas ideas en torno a las clases, el estatus y el partido (o poder). Su análisis de la estratificación es una de las áreas de su obra en las que Weber trabajó, al menos al principio, como teórico de la acción.

Clase, estatus y partido

Una consecuencia de este análisis es que Weber se negaba a reducir la estratificación a los factores económicos (o clase, en palabras de Weber) y los veía de manera multidimensional. Así, la sociedad está estratificada sobre la base de la economía, el estatus y el poder. Ello implica que la gente pueda situarse en la parte alta de una o dos de esas dimensiones de la estratificación, y en la baja de otra (u otras). Esto permite un análisis más sofisticado de la estratificación social del que es posible cuando ésta sólo se reduce (como hicieron algunos marxistas) a las variaciones en la situación económica.

Comenzando con el concepto de clase, Weber lo asimiló a la orientación de la acción, argumentando que una clase no era una comunidad. Más aún, una clase constituía un grupo humano cuya situación compartida es una base posible, y a veces frecuente, para la acción de un grupo. Weber sostiene que una «situación de clase» existe cuando se dan tres condiciones:

> (1) Es común a cierto número de hombres un componente causal específico de sus probabilidades de existencia, en tanto que (2) tal componente esté representado exclusivamente por intereses lucrativos y de posesión de bienes, y (3) en las condiciones determinadas por el mercado (de bienes o de trabajo). Esta es la «situación de clase».
>
> (Weber, 1921/1968: 927)

El concepto de «clase» se refiere a cualquier grupo humano que esté en la misma situación de clase. Por tanto, clase *no* es una comunidad, sino más bien un grupo humano en la misma situación económica, o de mercado.

En contraste con la clase, el estatus se refiere normalmente a las comunidades; los grupos de estatus son corrientemente comunidades, aunque amorfas. Weber definió la «situación de estatus» como «todo componente típico del destino vital humano condicionado por una estimación social específica, positiva o negativa, del *honor*» (1921/1968: 932). Como regla general, el estatus se asocia con los estilos de vida (el estatus se refiere al consumo de los bienes producidos, mientras que la clase a la producción económica). Los que están en la cima de la jerarquía del estatus, tienen un estilo de vida distinto al de los que se encuentran en las escalas más bajas. Por lo tanto, mientras las personas con un alto estatus deben asistir a coctels, los de bajo estatus se irán «de tapas». Los primeros se pondrán esmoquin en las reuniones sociales, mientras que los segundos llevarán vaqueros. En este caso, el estilo de vida, o estatus, está relacionado con situación de clase. Pero clase y estatus no están necesariamente unidos: «el dinero y una posición emprendedora no son calificaciones de estatus propiamente dichas, aunque puedan conducir a ellas; y la carencia de propiedad no es en sí misma una descalificación de estatus, aunque pudiera llegar a serlo» (Weber, 1921/1968: 306). Hay un complejo aparato de relaciones entre clase y estatus, que se hace todavía más complicado cuando añadimos la dimensión de partido.

Mientras las clases existen en el orden económico y los grupos de estatus en el orden social, los partidos pueden ser establecidos en un orden político. Para Weber, los partidos «son siempre *estructuras* que luchan por el poder» (citado en Gerth y Mills, 1958: 195; cursivas añadidas). Por lo tanto, los partidos son los elementos más organizados de los sistemas de estratificación weberianos. Weber tenía una concepción amplia de los partidos, que incluía no sólo los que existen en el estado, sino también los que pueden existir en un club social. Los partidos representan, normalmente pero no siempre, a las clases y/o a los grupos de estatus. Sea lo que fuere lo que representen, los partidos están orientados a conseguir el poder.

Aunque en sus ideas sobre la estratificación social Weber se mantiene muy cerca de su concepto de acción, tales ideas indican ya un movimiento hacia el macronivel de las comunidades y las estructuras. En la mayor parte del resto de su trabajo, Weber hizo énfasis en las grandes unidades de análisis. No es que perdiera la perspectiva de la acción, sino que el actor simplemente dejó de estar en el centro de su atención para pasar a ser una variable en muy buena medida dependiente, determinada por una serie de fuerzas de gran escala. Por ejemplo, como veremos, Weber creía que los calvinistas actuaban individualmente de distintas maneras según las normas, creencias, y valores de su religión, pero no le preocupaba lo individual sino las fuerzas colectivas que impulsaban al actor.

Estructuras de autoridad

El interés sociológico de Weber por las estructuras de autoridad está motivado, al menos en parte, por sus intereses políticos. Weber no fue un político radical; de hecho fue llamado a menudo «el Marx burgués» para reflejar la similitud de intereses intelectuales de ambos, así como sus distintas orientaciones políticas. Aunque Weber criticara el capitalismo moderno casi tanto como Marx, no defendía la revolución. Pretendía un cambio gradual de la sociedad, no violento. Tenía poca fe en la capacidad de las masas para crear una sociedad mejor. Puso sólo una pequeña esperanza en las clases medias, pues intuía que estaban dominadas por burócratas de pocas miras, subordinados. Weber criticó a los líderes políticos autoritarios como Bismarck, pues consideraba que dejaban el liderazgo político en el nivel más bajo y seriamente debilitado. No obstante, para Weber la esperanza —si es que abrigaba alguna— descansaba en los grandes líderes políticos más que en las masas o en los burócratas. Su aproximación al nacionalismo se combinaba con su fe en los líderes políticos. Colocaba la nación por encima de cualquier orta cosa: «El interés vital de la nación radica, por supuesto, en la democracia y el parlamentarismo» (Weber, 1921/1968: 1383). Prefería la democracia como forma política, no porque creyera en las masas, sino porque ofrecía el máximo dinamismo y el mejor medio de generar líderes políticos (Mommsen, 1974). Weber advirtió que las estructuras de autoridad existen en cada institución social y sus puntos de vista políticos estaban relacionados con el análisis de esas estructuras en sus diferentes ambientes. Estas constituían, por supuesto, el factor más importante para entender sus perspectivas políticas.

Comenzó su análisis de las estructuras de autoridad de un modo coherente con sus suposiciones a propósito de la naturaleza de la acción. Definía la *dominación* como «la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos (o para toda clase de mandatos)» (Weber, 1921/1968: 212). La dominación puede tener diversas bases, tanto legítimas como ilegítimas, pero lo que sobre todo absorbió a Weber fueron las formas legítimas de *dominación* o lo que llamaba *autoridad.* Lo que interesaba a Weber, y lo que llegaría a jugar un papel central en su sociología, eran las tres bases sobre las que la autoridad se legitima ante los seguidores: racional, tradicional y carismática. Al definir esos tres tipos Weber se mantuvo fiel a sus ideas sobre la acción individual, pero rápidamente se movió hacia las grandes estructuras de autoridad. La autoridad legitimada sobre fundamentos *racionales* descansa «en una creencia en la legalidad de las ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad». La autoridad legitimada sobre fundamentos *tradicionales* se basa en «la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones inmemoriales y la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad» (Weber, 1921/1968: 215). Finalmente, la autoridad legitimada por medio del *carisma*[7] reside

[7] El término carisma lo usa Weber en su obra en una gran variedad de contextos y con significados diversos; véase Miyahara (1983).

en la devoción de los seguidores hacia el carácter excepcional, santo, ejemplar o heroico de los líderes, así como hacia el orden normativo sancionado por ellos. Todos estos modos de legitimación de la autoridad implican claramente actores individuales, procesos de pensamiento (creencias) y acciones. Pero desde este punto de vista, Weber, en su reflexión sobre la autoridad, se alejó mucho de la base de la acción individual, tal y como veremos cuando analicemos las estructuras de autoridad erigidas sobre la base de esos tipos de legitimidad.

La autoridad legal. La autoridad legal puede tomar gran variedad de formas estructurales, pero la que más despertó el interés de Weber fue la burocracia, que consideró «el tipo más puro de ejercicio de la autoridad legal» (1921/1968: 220).

La burocracia típica ideal. Weber describió las burocracias en términos típico-ideales. Aunque era muy consciente de sus fallos, retrató la burocracia de una forma altamente positiva:

> Desde un punto de vista puramente técnico la burocracia es capaz de alcanzar el más alto grado de eficacia y es, en este sentido, formalmente, el más racional de los medios de ejercer autoridad sobre los seres humanos. Es superior a cualquier otra forma en precisión, en estabilidad, en el rigor de su disciplina y en su fiabilidad. Esto hace posible, pues, un grado de cálculo de los resultados particularmente alto para los jefes de la organización, y para aquellos que actúan en relación a ella. Es finalmente superior en eficacia intensiva y en alcance de sus operaciones, y es capaz, formalmente, de ser aplicada a toda clase de tareas administrativas.
> (Weber, 1921/1968: 223)

A pesar de su análisis de las características positivas de las burocracias, aquí y en cualquier parte de su obra, hay una ambivalencia fundamental en su actitud hacia ellas. Aunque detalló sus ventajas, fue muy cauto en lo referente a sus problemas. Expresó sus reservas hacia las organizaciones burocráticas. Por ejemplo, sabía de los «formulismos» que a menudo hacen difícil y cansada la relación con ellas. Sus mayores recelos, sin embargo, se centraban en el hecho de que la racionalización que dominaba todos los aspectos de la vida burocrática se convirtiera en una amenaza para la libertad individual. Según Weber:

> «No hay una maquinaria en el mundo que funcione de una forma más precisa que ese aparato de hombres, ni más barata... El cálculo racional... reduce a la condición de engranaje de la máquina burocrática a cada trabajador que, viéndose a sí mismo de ese modo, preguntará solamente cómo transformarse él mismo en un engranaje mayor... La pasión por la burocratización nos conduce a la desesperación»
> (Weber, 1921/1968: liii)

Los efectos de la burocratización le espantaron aunque, en términos más generales, vio que no había escape posible de la racionalización del mundo, de la que la burocratización no era más que un componente. Describió la burocracia como «una válvula de escape», «prácticamente irrompible» y una de las

instituciones más difíciles de destruir una vez que se ha establecido. En esta línea, Weber pensaba que los burócratas no pueden «retroceder» una vez que se han «enjaezado» en ella. Concluyó que «el futuro pertenece a la burocratización» (1921/1968: 1401), y el tiempo le ha dado la razón.

Weber diría que su descripción de las ventajas de la burocracia es parte de su imagen típico-ideal de la manera en que operan. La burocracia típico-ideal es una exageración intencionada de las características racionales de la misma. Un modelo tan exagerado resulta muy útil a efectos heurísticos, así como para estudiar las organizaciones del mundo real, pero no debe confundirse con una descripción realista del modo en que las burocracias funcionan de hecho.

Weber distinguió la burocracia típico-ideal del burócrata típico ideal. Concebía las burocracias como estructuras y a los burócratas como posiciones dentro de esas estructuras. En cambio, *no* nos ofreció, como su concepto de acción podría llevar a pensar, una psicología social de las organizaciones o de los individuos que trabajan en esas burocracias (como hacen los interaccionistas simbólicos, los etnometodólogos y los fenomenólogos).

La burocracia típico-ideal es un tipo de organización. Sus unidades básicas están constituidas por oficinas ordenadas de una forma jerárquica por medio de reglas, funciones, documentos escritos y medios compulsivos. Todas son, en diferentes grados, las grandes estructuras que representan la orientación principal del pensamiento weberiano. Pudo, después de todo, haber construido una burocracia típico-ideal que subrayara los pensamientos y acciones de los individuos dentro de ella. Hay toda una escuela de pensamiento en el estudio de las organizaciones que pone el énfasis precisamente en ese nivel, más que en las estructuras de las burocracias (véase, por ejemplo, Blankenship, 1977).

Las características más importantes de la burocracia típico-ideal son las siguientes:

1. Consiste en una organización continua de funciones oficiales (cargos) limitadas por reglas.
2. Cada cargo tiene una esfera de competencias limitada. El cargo implica la obligación de realizar una serie de funciones, la autoridad para llevarlas a cabo y los medios de fuerza requeridos para hacer el trabajo.
3. Los cargos están organizados en un sistema jerárquico.
4. Los cargos pueden llevar consigo cualificaciones técnicas que requieren que los participantes obtengan el entrenamiento adecuado para ejercerlas.
5. El personal que ocupa estos cargos no es dueño de los medios de producción a los que está vinculado[8]. A los miembros de la plantilla se les suministra lo que necesitan para hacer su trabajo.

---

[8] Aquí como en otras partes de su obra, Weber adopta un interés marxista por los medios de producción. Este interés corre paralelo al que le despierta la alienación, no sólo en el sector económico sino a lo largo y ancho de toda la vida social (ciencia, política, etc.).

6. Al titular de un cargo no se le permite apropiarse de su posición, que siempre sigue formando parte de la organización.
7. Los actos administrativos, las decisiones y las reglas son formulados y grabados por escrito.

La burocracia es una de las estructuras racionales que está jugando un papel cada vez mayor en la sociedad moderna, pero uno puede preguntarse si hay alguna alternativa a la estructura burocrática. La respuesta clara e inequívoca de Weber fue que no hay alternativa posible: «Las necesidades de administración de las masas la hacen completamente indispensable; sólo hay elección entre la burocracia y el diletantismo en el campo de la administración» (1921/1968: 223).

Aunque debemos admitir que la burocracia era una parte intrínseca del capitalismo moderno, podemos preguntarnos si una sociedad socialista podría ser diferente. ¿Es posible crear una sociedad socialista sin burocracias ni burócratas? Una vez más, Weber fue bastante explícito: «Cuando los que están sujetos al control burocrático tratan de escapar a la influencia del aparato burocrático existente, sólo lo pueden conseguir creando por sí mismos una organización, que estará igualmente sometida al proceso de burocratización» (1921/1968: 224). De hecho, Weber creía que en el caso del socialismo veríamos un crecimiento, no un descenso, de la burocratización. Si el socialismo debía adquirir un nivel de eficacia comparable a la del capitalismo, «esto significaría un tremendo incremento de la importancia de los burócratas profesionales» (Weber, 1921/1968: 224). En el sistema capitalista al menos los propietarios no son burócratas, pero en un sistema socialista los líderes, incluso del nivel más alto, son burócratas. Weber, pues, creyó que, incluso con sus inconvenientes, «el capitalismo ofrecía la mejor alternativa para la preservación de las libertades individuales y los liderazgos creativos en un mundo burocrático» (Mommsen, 1974: xv). Nos encontramos, una vez más, ante un tema clave en la obra de Weber: su idea de que realmente no hay un mundo mejor. Los socialistas solamente pueden, según Weber, empeorar las cosas extendiendo el grado de burocratización de la sociedad. Weber apuntó: «No son las flores de verano las que descansan ante nosotros, sino una noche polar de helada oscuridad y condiciones extremas, cualquiera que sea el grupo que triunfe ahora» (citado por Gerth y Mills, 1958: 128).

Un rayo de esperanza en su obra —bastante pequeño, por cierto— supone el hecho de que los profesionales que se situan fuera del sistema burocrático puedan controlarlo en algún grado. En esta categoría de profesionales, Weber incluía a los políticos, científicos, e incluso a los capitalistas, así como a los dirigentes más altos de las burocracias. Por ejemplo, para el autor, los políticos «deben contraponer su fuerza a la dominación burocrática» (1921/1968: 1417). Su famoso ensayo «La política como vocación» constituye un alegato en pro de los líderes políticos capaces de enfrentarse a burocracias y burócratas. Igualmente, en «La ciencia como vocación» Weber defiende la idea de que los científicos profesionales deben contrarrestar el incremento de burocratización y la

racionalidad de la ciencia. Pero al final aparecen apenas como débiles esperanzas. De hecho, se puede defender que estos profesionales son simplemente otro aspecto más del proceso de racionalización y que su desarrollo sólo sirve para acelerar el proceso (Nass, 1986; Ritzer, 1975c; Ritzer y Walczak, 1988).

En una obra de Weber recientemente traducida al inglés, «*'Churches' and 'Sects' in North America: An Ecclesiastical Socio-Political Sketch*» (1906/1985), Colin Loader y Jeffrey Alexander (1985) consideran que las esperanzas que ofrecía la ética, o la responsabilidad ante la expansión de la burocratización constituyeron elementos precursores del pensamiento de Weber. Sectas americanas como los cuáqueros practican una ética de la responsabilidad que combina la racionalidad y los valores en sentido amplio. Rogers Brubaker define la *ética de la resposabilidad* como «el compromiso apasionado con los valores últimos que se combina con el análisis desapasionado de los medios alternativos para lograrlos» (1984: 108), que contrapone a la *ética de convicción*, en la que la elección racional del medio está predeterminada y el actor orienta «su acción hacia la realización de algunos valores absolutos o demandas incondicionales» (1984: 106). La ética de la convicción a menudo implica una retirada del mundo racional, mientras la ética de la responsabilidad implica una lucha por una humanidad mejor dentro de este mundo. La ética de la responsabilidad nos ofrece al menos una mínima esperanza ante las embestidas de racionalización y burocratización.

Autoridad tradicional. En su reflexión sobre las estructuras de la autoridad tradicional, Weber se sirvió del tipo ideal de burocracia como instrumento metodológico. Su objetivo era puntualizar las diferencias entre una estructura de autoridad tradicional y la burocracia típico-ideal.

Mientras la autoridad legal nace de la la legitimidad de un sistema legal racional, la autoridad tradicional se basa en la pretensión de los líderes y en la creencia, por parte de los seguidores, de que existen virtudes en la santidad de las normas y los poderes antiguos. En tal sistema, el líder no es un superior, sino un maestro. El personal administrativo está constituido no por funcionarios, sino principalmente por partidarios personales. En palabras de Weber, la lealtad personal, no el deber impersonal de los funcionarios, determina la relación de la plantilla administrativa con el maestro» (1921/1968: 227). Mientras el personal burocrático le debe fidelidad y obediencia a las normas promulgadas y al jefe que actúa en nombre de esas normas, el personal dependiente del líder tradicional obedece debido a que éste encarna el peso de la tradición y ha sido elegido para esa posición en el modo tradicional.

Lo que le interesaba a Weber era el personal que dependía del líder tradicional y su comparación con el personal burocrático típico ideal. Concluyó que carecía de varios elementos. El personal tradicional carecía de cargos con competencias claramente definidas y sujetos a reglas impersonales. No tenía tampoco una ordenación racional de relaciones de superioridad e inferioridad; carecía de una jerarquía clara. No había un sistema regular de nombramientos y promo-

ción sobre la base de contratos libres. El entrenamiento técnico no era un requisito regular para obtener una posición o un nombramiento. El cargo no implicaba salarios fijos pagados en dinero.

Weber usó su metodología típica ideal no sólo para comparar la autoridad tradicional con la autoridad legal racional y para subrayar sus características más destacadas, sino también para analizar históricamente sus diferentes formas. Diferenció entre dos formas tempranas de autoridad tradicional. La *gerontocracia* implica el gobierno de los más viejos, mientras que el *patriarcalismo primario* implica líderes que heredan sus posiciones. Ambas formas tienen un jefe supremo, pero carecen de personal administrativo. Carecen por tanto de burocracia. Una forma más moderna es el *patrimonialismo*, que es una forma de dominación tradicional con una administración y una fuerza militar que son puros instrumentos personales del señor. Todavía más moderno es el *feudalismo*, que limita el poder del señor mediante el desarrollo de relaciones más rutinizadas, incluso contractuales. Esto conduce, a su vez, a posiciones de poder más estables de las que existen en el patrimonialismo. Las cuatro formas pueden ser consideradas variaciones estructurales de autoridad tradicional, y todas ellas difieren significativamente de la autoridad legal racional.

Weber consideró las estructuras de la autoridad tradicional, asimismo, como barreras al desarrollo de la racionalidad. Este es nuestro primer encuentro con un tema omnipresente en la obra de Weber: los factores que facilitan o impiden el desarrollo de la racionalidad (formal). Weber se interesó cada vez más, como hemos visto ya, por los factores que conducen a la racionalidad en el mundo occidental y por los impedimentos culturales y estructurales al desarrollo de una racionalidad similar en el resto del mundo. En este caso específico, Weber argumentó que las estructuras y prácticas de la autoridad tradicional constituyen una barrera para el crecimiento de las estructuras económicas racionales —en particular, el capitalismo—, así como de otros componentes diferentes de una sociedad racional. Incluso el patrimonialismo —una forma más moderna de tradicionalismo—, aunque permite el desarrollo de ciertas formas de capitalismo «primitivo», no permite el ascenso del tipo altamente racional de capitalismo característico del mundo moderno occidental.

La autoridad carismática. Carisma es un concepto que ha llegado a usarse de forma muy imprecisa. Los medios de comunicación de masas y el público en general pueden tachar generalmente de individuo carismático a un político, a una estrella de cine, o a un músico de rock. Con esto quieren decir que la persona en cuestión está dotada de cualidades extraordinarias. El concepto de carisma juega un importante papel en la obra de Max Weber, pero tiene un significado totalmente distinto del que se le suele dar corrientemente. Aunque Weber no negara que un líder carismático debería tener cualidades sobresalientes, su sentido del carisma depende más del grupo de seguidores y del modo en que *definen* a su líder carismático. Para exponer la postura de Weber claramente: si los seguidores definen a su líder como carismático, entonces es probable

que se convierta en un líder carismático independientemente de si posee o no cualidades sobresalientes. Un líder carismático puede ser, entonces, cualquier persona ordinaria. Lo importante es el proceso por el cual tal líder se distingue de la gente corriente y es tratado como si estuviera dotado de poderes sobrenaturales, sobrehumanos o al menos excepcionales, o de cualidades que no son accesibles para la gente normal (Miyahara, 1983).

Para Weber, el carisma es una fuerza revolucionaria, una de las fuerzas más revolucionarias del mundo social. Mientras la autoridad tradicional es clara e inherentemente conservadora, el ascenso de un líder carismático puede muy bien representar una amenaza para el sistema, (así como para el sistema racional legal) y conduce a un cambio dramático del mismo. Lo que distingue el carisma como fuerza revolucionaria es que lleva consigo cambios en las mentes de los actores, que causa «una reorientación interna o subjetiva». Tales cambios pueden conducir a «una alteración radical de las actitudes centrales y de la dirección de la acción por medio de una orientación completamente nueva de todas las actitudes hacia los distintos problemas del mundo» (Weber, 1921/ 1968: 245). Aunque Weber se está refiriendo aquí a los cambios en el pensamiento y acciones de los individuos, tales cambios se reducen claramente al estatus de variables dependientes. Weber hizo hincapié en los cambios de la estructura de autoridad; es decir, en el ascenso de la autoridad carismática. Cuando esta nueva estructura de autoridad emerge, es probable que el pensamiento y las acciones de las personas cambien de forma dramática.

La otra gran fuerza revolucionaria en el sistema teórico de Weber, que fue mucho más de su interés, es la racionalidad (formal). Mientras el carisma es una fuerza revolucionaria interna que cambia la mente de los actores, Weber creía que la racionalidad (formal) es externa; cambia las estructuras de la sociedad primero, y luego los pensamientos y las acciones de los individuos. Tendremos más que decir acerca de la racionalidad como fuerza revolucionaria, pero esto cerrará nuestra discusión del carisma como factor revolucionario, porque Weber tiene muy poco que decir a propósito de ello. Weber se interesó por el carácter revolucionario del carisma, así como por su estructura y por la necesidad que tiene su carácter básico de transformarse y rutinizarse para subsistir como sistema de autoridad.

En su análisis del carisma, Weber comenzó, como hizo al estudiar la autoridad tradicional, por la comparación con el tipo ideal de burocracia. Intentó determinar hasta qué punto la estructura de la autoridad carismática, con sus seguidores y su personal, difiere del sistema burocrático. Comparada con la burocracia típica ideal, la plantilla del líder carismático carece virtualmente de todos sus elementos. Los miembros de dicha plantilla no tienen un adiestramiento técnico, pues son elegidos precisamente por su posesión de cualidades carismáticas o, al menos, de cualidades similares a las que posee el líder carismático. Los cargos que ocupan no presentan una jerarquía muy clara. Su trabajo no constituye una carrera, y no exite promoción, ni nombramientos o destituciones claramente establecidos. El líder carismático es libre de intervenir siem-

pre que considere que sus seguidores no pueden controlar la situación. La organización no se rige por normas formales, ni órganos administrativos establecidos, ni por precedentes para guiar los nuevos juicios. Por ésta y por otras muchas razones, Weber considera el personal del líder carismático como inferior al de una forma u organización burocrática.

El interés de Weber por la organización que hay tras el líder carismático y la plantilla que lo sigue, lo conduce a la cuestión de qué le ocurre a la autoridad carismática cuando el líder muere. Después de todo, un sistema carismático es inherentemente frágil; sólo parece ser capaz de subsistir mientras el líder carismático vive. Pero ¿es posible que tal organización se mantenga después que el líder carismático haya muerto? La respuesta a esta pregunta es de la mayor trascendencia para el personal del líder carismático, pues es probable que ellos permanezcan después que el líder muera. También es probable que tengan un interés creado en que la organización se perpetúe: si la organización deja de existir, ellos pierden su trabajo. El reto para el personal consiste en crear una situación en la que el carisma persista adulterado, incluso después de la muerte del líder. Es una batalla difícil porque, según Weber, el carisma es inestable por naturaleza; existe en su forma pura sólo mientras vive el líder carismático.

Con objeto de manejar la desaparición del líder carismático, la plantilla (así como sus seguidores) puede adoptar una gran variedad de estrategias para crear una organización más duradera. La plantilla debe buscar un nuevo líder carismático, pero, incluso si lo encuentra, el nuevo líder no tendrá la misma aura de su predecesor. También se puede desarrollar un nuevo aparato de reglas que permita al grupo identificar futuros líderes carismáticos. Pero tales reglas se convierten rápidamente en tradición, y lo que era liderazgo carismático se transforma en autoridad tradicional. De cualquier forma, la naturaleza del liderazgo cambia rápidamente en cuanto el carácter personal de carisma es eliminado. Otra técnica consiste en permitir al líder carismático designar sucesor y entonces transferir el carisma simbólicamente al siguiente en la línea sucesoria. Es cuestionable que esta operación tenga éxito a largo plazo. Otra estrategia consiste en que el personal designe un sucesor que sea aceptado por la comunidad en sentido amplio. El personal puede crear también pruebas rituales, siendo elegido líder carismático el que resuelva tales pruebas de forma más sobresaliente. Sin embargo, todos esos esfuerzos están condenados a fracasar. A largo plazo, el carisma no puede ser rutinizado; debe ser transformado en una autoridad tradicional o legal racional (o en alguna clase de carisma institucionalizado como la Iglesia Católica).

En realidad, en la obra de Weber podemos encontrar una teoría básica de la historia. Si triunfa, el carisma se mueve inmediatamente en la dirección de la rutinización. Pero una vez rutinizado, el carisma tiende a convertirse en una autoridad tradicional o legal racional. Una vez que alcanza uno de estos estados, la escena está dispuesta para que el ciclo empiece de nuevo. Sin embargo, a pesar de su aceptación general de la teoría cíclica, Weber creía que había ocurrido un cambio básico en el mundo moderno y que estábamos cada vez más

cerca de ver el carisma rutinizado en la dirección de la autoridad legal racional. Además, consideraba que los sistemas racionales de autoridad son tan fuertes y tan crecientemente impermeables como los movimientos carismáticos. El mundo moderno, racionalizado, puede muy bien significar la muerte del carisma como fuerza revolucionaria significativa. Weber sostenía que la racionalidad —no el carisma— es la fuerza revolucionaria más irresistible e importante del mundo moderno.

En esta sección hemos analizado las tres clases de autoridad como tipos ideales, pero Weber era consciente de que, en el mundo real, cualquier forma específica de autoridad implicaba la combinación de las tres. Así, podemos pensar que, como presidente de Estados Unidos, Franklin D. Roosevelt pasó por los tres estadios. Fue elegido presidente de acuerdo con una serie de principios racionales-legales. Por el tiempo en que fue elegido presidente por cuarta vez, una buena parte de su gobierno contenía elementos tradicionales. Finalmente, muchos de sus discípulos y seguidores lo consideraban como un líder carismático.

Aunque hayamos presentado las tres formas de autoridad como estructuras paralelas, en el mundo real hay una constante tensión y, a veces, conflicto entre ellas. El líder carismático supone una continua amenaza para las otras formas de autoridad. Una vez en el poder, el lider carismático debe afrontar la amenaza de las otras dos formas. Incluso si la autoridad carismática se llega a rutinizar con éxito, se presenta el problema de mantener su dinamismo y las cualidades revolucionarias de su origen. Entonces surge el conflicto, que se produce por el desarrollo constante de la autoridad legal racional y la amenaza que entraña la continua existencia de las otras formas. Si Weber estaba en lo cierto, sin embargo, deberemos encarar un futuro en el que la tensión entre las tres formas de autoridad se eliminará, un mundo de indiscutible hegemonía del sistema legal racional. Esta es la «jaula de hierro» de una sociedad totalmente racionalizada que Weber temía tanto. Si tal sociedad se materializara, la única esperanza residiría en individuos carismáticos que supieran cómo evitar el poder coercitivo de la sociedad. Pero un pequeño número de individuos aislados representa a duras penas una esperanza significativa ante una máquina burocrática cada vez más poderosa.

Racionalización

Ha existido la creencia en los últimos años de que la racionalización se sitúa en el corazón de la sociología sustantiva de Weber (Antonio, 1979; Brubaker, 1984; R. Collins, 1980; Eisen, 1978; Kalberg, 1980, 1990; Levine, 1981a; Ritzer, 1983, en prensa a; Scaff, 1989; Schluchter, 1981; Sica, 1988). Sin embargo, es difícil extraer de la obra de Weber una definición clara de *racionalización*. De hecho, operaba con varias definiciones distintas del término y, a menudo, no conseguía especificar qué definición estaba usando en cada caso concreto

(Brubaker, 1984: 1). Como ya hemos visto, Weber de hecho define *racionalización*; sin embargo, distingue dos tipos: la racionalidad con arreglo a fines y la racionalidad con arreglo a valores. No obstante, dichos conceptos se refieren a tipos de *acción*. Son las base del sentido weberiano de la racionalización a gran escala, pero no son términos equivalentes. El interés de Weber iba mucho más allá que las orientaciones fragmentadas de la acción; su principal preocupación la constituyen las pautas y las regularidades de acción dentro de las civilizaciones, instituciones, organizaciones, estratos, clases y grupos. Donald Levine (1981a) defiende que Weber estaba interesado en la racionalidad «objetivizada»; es decir, la acción acorde con algún proceso de sistematización externa. Stephen Kalberg (1980) realiza un trabajo muy útil al identificar cuatro tipos básicos de racionalidad («objetiva») en la obra de Weber. (Levine ofrece una diferenciación muy similar). Esos tipos de racionalidad eran «los instrumentos básicos heurísticos empleados [por Weber] para analizar el destino histórico de la racionalización en tanto que proceso sociocultural» (Kalberg, 1980: 1172).

El primer tipo es la *racionalidad práctica*, definida por Kalberg como «toda forma de vida que mira y juzga la actividad mundana en relación a los intereses puramente pragmáticos y esencialmente egoistas de los individuos» (1980:1151). Los que practican la racionalidad práctica aceptan realidades dadas y se limitan a calcular las formas más oportunas de tratar las dificultades que presentan. Este tipo de racionalidad rompe con los lazos de la magia primitiva y existe a través de las civilizaciones y a través de la historia; es decir, no se restringe al mundo occidental. Este tipo de racionalidad se opone a cualquier cosa que amenace trascender la rutina diaria; conduce a las personas a desconfiar de los valores poco prácticos, religiosos o de las utopías seculares, así como de la racionalidad teórica de los intelectuales, el tipo de racionalidad del que vamos a hablar a continuación.

La *racionalidad teórica* implica un esfuerzo cognitivo para dominar la realidad mediante conceptos crecientemente abstractos más que a través de la acción. Incluye procesos cognitivos abstractos tales como inducciones lógicas, deducciones, atribución de causalidad, etc. Este tipo de racionalidad fue practicada desde muy pronto en la historia por hechiceros y sacerdotes espirituales, y más tarde por filósofos, jueces y científicos. A diferencia de la racionalidad práctica, la racionalidad teórica conduce al actor a trascender las realidades cotidianas en un intento de entender el mundo como un cosmos significativo. Al igual que la racionalidad práctica, se da a través de las civilizaciones y de la historia. El efecto de la racionalidad intelectual en la acción es limitado. En la medida en que implica procesos cognitivos, no necesita influir en la acción y tiene el poder de introducir nuevas pautas de acción sólo indirectamente.

La *racionalidad sustantiva* (como la racionalidad práctica, pero *no* la teórica) ordena directamente la acción en pautas con arreglo a conjuntos de valores. La racionalidad sustantiva implica la elección de medios en función de fines en el contexto de un sistema de valores. Esto quiere decir que un sistema de valo-

res no es más racional (sustantivamente) que otro. Por tanto, este tipo de racionalidad también se da a través de las civilizaciones y de la historia, allí donde existe un sistema de valores coherente.

Finalmente, la *racionalización formal*, la más importante desde el punto de vista de Weber, implica el cálculo de medios y fines. Pero mientras en la racionalidad práctica este cálculo se presenta referido a los propios intereses pragmáticos, en la racional formal se presenta en referencia a «reglas, leyes y regulaciones universalmente aplicadas». Como ha apuntado Brubaker, «La forma objetiva, institucionalizada y supraindividual es común a la racionalidad del capitalismo industrial, el derecho formalista y la burocracia administrativa; en cada esfera, la racionalidad se incorpora a la estructura social y los individuos la encaran como algo externo a ellos» (1984: 9). Weber pone esto en claro en el caso específico de la racionalización burocrática:

> La racionalización burocrática... revoluciona con *medios técnicos*, en principio, como cualquier reorganización económica, 'desde fuera': *primero* cambia los órdenes sociales y materiales, y *a través* de ellos, las personas, cambiando las condiciones de adaptación y quizá las oportunidades de adaptación, a través de una determinación racional de medios y fines.
>
> (Weber, 1921/1968: 1116)

Aunque los otros tipos de racionalidad se dan a través de las civilizaciones y trascienden a su época, la racionalidad formal se presentó en Occidente *sólo* con la industrialización. Las reglas, leyes y regulaciones universalmente aplicadas, que caracterizan la racionalidad formal en Occidente, están fundadas sobre todo en las instituciones económicas, legales y científicas, así como en las formas burocráticas de dominación. Por tanto, ya nos hemos encontrado con la racionalidad formal en nuestro análisis de la autoridad legal-racional y de la burocracia.

Si bien Weber manejaba un sentido complejo y polifacético de la racionalidad, usaba el término de manera más significativa y poderosa aplicado a su imagen del mundo occidental moderno, especialmente de la economía capitalista (R. Collins, 1980; Weber, 1927/1981) y las organizaciones burocráticas (Cohen, 1981: xxxi; Weber, 1921/1968: 956-1005), como una jaula de hierro (Mitzman, 1970; Tiryakian, 1981) de estructuras formalmente racionales. Weber describió el capitalismo y las burocracias como «dos grandes fuerzas racionalizadoras» (1921/1968: 698)[9]. De hecho, Weber veía que el capitalismo y las burocracias se derivaban de la misma fuente básica (el ascetismo intramunda-

---

[9] En la introducción de 1920 a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber hizo hincapié en «una organización de funcionarios especialmente entrenados» (burocracia) para el análisis de la racionalización, pero también mencionaba el capitalismo en el mismo contexto como «la fuerza más funesta de nuestra vida moderna».

no) e implicaban una acción racional y metódica similar, que se reforzaban mutuamente en el proceso que impulsaba la racionalización occidental [10]. Desde el punto de vista de Weber (1921/1968: 227, 994), el único rival real del burócrata en especialización técnica y conocimiento de la realidad es el capitalista.

Sin embargo, si tomamos a Weber al pie de la letra, es difícil mantener que tuviera una teoría global de la racionalización. Rechazó la idea de «una secuencia general evolucionista» (Weber, 1927/1981: 34). Criticó a pensadores como Hegel y Marx, pues pensaba que ofrecían teorías de la sociedad generales y teleológicas. En su propio trabajo tendía a evitar los estudios o las aseveraciones sobre la sociedad como un todo. En lugar de ello, solía tratar estructuras sociales e instituciones tales como la burocracia, la estratificación, el derecho, la ciudad, la religión, la política y la economía. Sin sentido del conjunto, no establecía generalizaciones globales, sobre todo en lo que se refería a las orientaciones futuras. Además, el proceso de racionalización que Weber describía en una estructura social o institución era normalmente muy diferente de la racionalización de otra estructura o institución. En palabras de Weber, el proceso de racionalización asume «formas inusitadamente variadas» (1922-23/1958: 293; véase también Weber 1921/1958: 30; 1904-05/1958: 78) y «la historia del racionalismo nos muestra un desarrollo que no sigue, en absoluto, líneas paralelas en los diversos ámbitos de la vida» (1904-05/1958: 77; véase también Brubaker, 1984: 9; Kalberg, 1980: 1147).

Dicho esto, queda claro el interés de Weber por el efecto de la racionalización formal de la economía y las burocracias del mundo occidental (Brubaker, 1984). Por ejemplo, en *Economía y sociedad* Weber afirma:

> El proceso completo de racionalización, tanto en la fábrica como en cualquier otra parte, y sobre todo en la máquina burocrática del estado, corre paralelo a la centralización de los medios materiales de organización en manos del señor. Por tanto, la disciplina actúa inexorablemente sobre áreas cada vez más amplias, al mismo tiempo que se racionaliza crecientemente la satisfacción de las necesidades políticas y económicas. Este fenómeno universal restringe cada vez más la importancia del carisma y de las conductas individuales diferenciadas.
>
> (Weber, 1921/1968: 1156)

La racionalidad va a ser nuestro principal objeto de estudio en este epígrafe, aunque no el único.

Se han hecho varios esfuerzos para describir los rasgos principales de la racionalidad formal. Desde nuestra perspectiva, la racionalidad formal puede definirse mediante seis características básicas (Ritzer, 1983, en prensa a). Pri-

[10] Por supuesto, estas acciones no son completamente distintas, porque las empresas propiamente capitalistas son uno de los lugares en donde encontramos las burocracias (Weber, 1922-23/1958: 299). Por otra parte, Weber también ve la posibilidad de que las burocracias puedan oponerse o impedir el capitalismo.

meramente, las estructuras racionales formales y las instituciones enfatizan la *calculabilidad*, o aquellas cosas que es posible contar o cuantificar. En segundo lugar, hemos remarcado la *eficiencia*, o empleo del mejor medio para alcanzar un fin dado. En tercer lugar, hay gran interés por asegurar el concepto de *predictibilidad*, aquello que opera del mismo modo en tiempos y lugares distintos. En cuarto lugar, un sistema racional formal reduce progresivamente la tecnología humana y, en último término, *reemplaza la tecnología humana por tecnología no humana*. Se considera que las tecnologías no humanas (como los sistemas informatizados) son más calculables, más eficientes y más predecibles que las tecnologías humanas. En quinto lugar, los sistemas racionales formales intentan lograr el *control* sobre una serie de incertidumbres, especialmente las planteadas por los seres humanos que trabajan en ellas o que se sirven de ellas. Por último, los sistemas racionales tienden a tener *consecuencias irracionales* para las personas implicadas y para los mismos sistemas, así como para la sociedad en sentido amplio (Sica, 1988).

La racionalidad formal se opone a los otros tipos de racionalidad pero, sobre todo, entra en conflicto con la racionalidad sustantiva (Brubaker, 1984: 4). Kalberg defiende que Weber creía que tal conflicto jugaba «un papel particularmente funesto en el despliegue de los procesos de racionalización en Occidente» (1980: 1157).

Además de distinguir entre cuatro tipos de racionalidad, Kalberg también trató de su capacidad para introducir modos metódicos de vida. La racionalidad práctica carece de esta capacidad, toda vez que implica reacciones a las situaciones más que esfuerzos para ordenarlas. La racionalidad teórica es cognoscitiva; por ello, cuenta con una limitada capacidad para suprimir la racionalidad práctica y parece ser más bien producto acabado que productor. Para Weber, la racionalidad sustantiva es el único tipo con el «poder de introducir modos metódicos de vida» (Kalberg, 1980: 1165). Por ello, en Occidente, una determinada racionalidad sustantiva que enfatizaba un modo de vida metódico —el calvinismo— subyugó la racionalidad práctica y condujo al desarrollo de la racionalidad formal.

Weber temía que la racionalidad sustantiva se volviera menos importante que otros tipos de racionalidad, sobre todo que la racionalidad formal, en el mundo occidental. Por ello, los practicantes de la racionalidad formal, como el burócrata o el capitalista, estaban llamados a dominar Occidente y asistimos al desvanecimiento de aquel tipo que «incorporaba los más altos ideales de la civilización occidental: el individuo libre y autónomo cuyas acciones se dotan de continuidad por referencia a los valores últimos» (Kalberg, 1980: 1176).

A pesar de que hemos puesto énfasis en las diferencias entre los cuatro tipos de racionalización de Weber en este capítulo, hay algunos puntos en común entre ellas. Todas ellas llevan consigo procesos mentales que tratan de dominar la realidad relegando las percepciones particularizadas y ordenándolas en regularidades comprensibles y significativas. En consecuencia, y al igual que hizo Weber, a medida que vayamos cambiando de institución en el análisis subsi-

guiente, nos fijaremos unas veces en la racionalidad en general, y otras en sus tipos específicos.

Economía. La presentación más sistemática del pensamiento de Weber en cuanto a la racionalización de la institución económica se encuentra en su *Historia económica general*. Sus intereses tienen que ver con el desarrollo de la economía capitalista racional en Occidente, que es un ejemplo específico de economía racional definida como «una organización funcional orientada al precio en moneda que se origina en las luchas de intereses del hombre en el *mercado*» (Weber, 1915/1958: 331). Aunque existen algunos trazos de una tendencia evolucionista general en la *Historia económia general*, Weber, como siempre, se muestra muy cuidadoso al afirmar que hay varias fuentes del capitalismo, rutas alternativas a él y una amplia variedad de resultados derivados de él. De hecho, cuando rebatía la teoría socialista del cambio evolucionista, Weber rechazaba por completo la idea de una «secuencia general de la evolución» (1927/1981: 34).

Weber comienza describiendo varias formas irracionales y tradicionales tales como la familia, el clan, los pueblos y las economías de señorío. Por ejemplo, Weber describe al señor de una hacienda en el feudalismo como demasiado tradicional, «demasiado falto de iniciativa para construir una empresa a gran escala en la que los lugareños constituyan la fuerza de trabajo» (1927/1981: 72). Sin embargo, durante los siglos XII y XIII el feudalismo comenzó a resquebrajarse en el mundo occidental, mientras los campesinos y la tierra se liberaban del control del señor y se introducía la economía de capital. Con este gran salto, el sistema feudal «mostraba una gran tendencia a desarrollarse en una dirección capitalista» (Weber, 1927/1981: 79).

Al mismo tiempo, en la Edad Media, las ciudades empezaron a desarrollarse. Weber hace hincapié en el extenso desarrollo urbano de la industria de transformación de las materias primas. Para Weber es especialmente importante el desarrollo de tal producción industrial más allá de las necesidades inmediatas de las familias. Aquí es de notar el ascenso de los artesanos libres de las ciudades. Estos se desarrollaron en el Occidente medieval porque, por un lado, su sociedad desarrolló mayores necesidades de consumo que ninguna otra. En general había mercados más amplios, más compradores, y el campesinado contaba con gran poder adquisitivo. Por otro lado, ciertas fuerzas trabajaban contra la gran alternativa a los artesanos —los siervos—. La servidumbre iba siendo cada vez más inestable y menos provechosa, y todavía se hizo más inestable con el crecimiento de las ciudades, que ofrecían libertad a los siervos.

En el mundo occidental, los artesanos libres contribuyeron a la formación de *gremios*, que Weber definió como «una organización de trabajadores artesanos especializada según el tipo de ocupación... [con] una regulación interna del trabajo y monopolio contra los intrusos» (1927/1981: 136). La libertad de asociación era también característica de los gremios. Pero aunque los gremios eran racionales en muchos sentidos, también contaban con aspectos tradicionales y

anticapitalistas. Por ejemplo, un patrón no contaba con más capital que otro y este requisito supone una barrera contra el desarrollo de organizaciones capitalistas más amplias.

Conforme la Edad Media terminaba, los gremios comenzaron a desintegrarse. Esta desintegración fue crucial porque los gremios tradicionales suponían un estorbo para el avance tecnológico. Con la disolución del sistema de gremios se produjo un crecimiento del sistema doméstico de producción, sobre todo el sistema de «industrias a domicilio» del sector textil. En tal sistema, la producción está descentralizada y la mayor parte tiene lugar en las casas de los trabajadores. Aunque los sistemas domésticos se hallan a lo largo y ancho del mundo, sólo en Occidente los propietarios controlaban los medios de producción (por ejemplo herramientas, materias primas) y proveían de ellos a los trabajadores a cambio del derecho a disponer del producto. Mientras en Occidente se desarrolló un sistema doméstico completo, no fue posible en otras partes del mundo a causa de barreras tales como el sistema de clanes (China), el sistema de castas (India), el tradicionalismo y la ausencia de trabajadores libres.

Después, Weber detalla el desarrollo de los talleres (un lugar que centraliza el trabajo sin maquinaria avanzada) y luego la aparición de las fábricas en el periodo que va del siglo XIV al XVI. Desde la perspectiva de Weber, las fábricas no se originaron a partir del trabajo artesanal o del sistema doméstico, sino paralelamente a ellos. De forma similar, las fábricas no surgieron gracias al perfeccionamiento de la maquinaria; los dos desarrollos fueron correlativos. Las fábricas se caracterizaron por el hecho de que el trabajo libre realizaba actividades especializadas y coordinadas, porque los medios de producción pertenecían al empresario, el capital fijo era del empresario y por un sistema de contabilidad que resultaba indispensable para tal capitalización. Una fábrica como ésta era, para Weber, una organización capitalista. Además del desarrollo de las fábricas, Weber detalla el surgimiento de otros componentes de la economía capitalista moderna, tales como la maquinaria avanzada, los sistemas de transporte, la moneda, la banca, el interés, los sistemas de contabilidad, etc.

Lo que más claramente define la moderna empresa racional capitalista para Weber es su calculabilidad, perfectamente ilustrada por la confianza en los libros de cuentas. Empresas aisladas basadas en el cálculo siempre existieron en el pasado de Occidente, al igual que en otras sociedades. Sin embargo, sólo se considera que una sociedad es capitalista cuando las necesidades de la población se satisfacen a diario por medio de métodos y empresas capitalistas. Tal sociedad sólo se encuentra en el mundo occidental y sólo desde la mitad del siglo XIX.

El desenvolvimiento del sistema capitalista dependía de otros desarrollos de la economía, así como de la sociedad en sentido más amplio. Dentro de la economía, algunos de los requisitos previos incluían un mercado libre con una demanda amplia y estable, una economía monetaria, tecnologías baratas y racionales, una fuerza de trabajo libre y disciplinada, técnicas de contabilidad racionales y la comercialización de la vida económica en lo que se refiere a distribución, almacenamiento, etc. Algunos de los requisitos económicos pre-

vios se encuentran sólo en el mundo occidental. Pero junto a la economía, Weber identificaba una gran variedad de desarrollos necesarios, como un estado moderno con «administración profesional, funcionariado especializado, y leyes basadas en el concepto de ciudadanía» (1927/1981: 313); un derecho racional «elaborado por juristas e interpretado y aplicado racionalmente» (1927/1981: 313); ciudades, y una ciencia y una tecnología moderna. Weber añade a estos un factor del que trataremos en el próximo epígrafe, «una ética racional para conducirse en la vida... una base religiosa para un orden de vida que, seguida coherentemente, debe conducir a explicitar el racionalismo» (1927/1981: 313-314). Como los requisitos previos de orden económico, estos presupuestos no económicos se dan juntos sólo en el mundo occidental. Lo importante es que esta economía racional depende, para desarrollarse, de fuerzas no económicas que se refieren al conjunto de la sociedad.

Religión. Aunque en este epígrafe nos hayamos centrado en la racionalización de la religión, Weber se ocupó de analizar el grado en que muchas de las religiones primitivas —y las religiones en la mayor parte del mundo— actúan como impedimentos para lograr la racionalidad. Weber apuntó que «lo sagrado es lo único inalterable» (1921/1968: 406). A pesar de esta perspectiva, la religión en el mundo occidental ha demostrado que podía ser alterable, pues fue la responsable de la racionalización y jugó un papel clave en la racionalización de otros sectores de la sociedad (Kalberg, 1990).

La religión albergaba en sus inicios una abigarrada serie de dioses, pero por medio de la racionalización emergió un conjunto claro y coherente (un panteón). Desde muy pronto las religiones contaron con dioses del hogar, divinidades del grupo de parentesco, dioses locales, y dioses de las distintas ocupaciones y vocaciones. Tenemos la clara impresión de que Weber creía que una fuerza cultural de racionalidad (teórica) impulsaba la aparición de ese conjunto de dioses: «La *razón* favorece la primacía de los dioses universales; y cada cristalización coherente de un panteón siguió principios *racionales* sistemáticos» (1921/1968: 417). El panteón de dioses no era el único aspecto de la racionalización de la religión que Weber analizó. Este consideraba también la delimitación de la jurisdicción de los dioses, el monoteísmo y la antropomorfización como parte de este desarrollo. Aunque la presión de la racionalización existe en la mayoría de las religiones del mundo, en algunos lugares fuera de la sociedad occidental las barreras pueden más que las presiones en pro de la racionalización.

A pesar de que Weber tenía una concepción cultural de la racionalización, no la consideró simplemente como una fuerza «exterior» que impulsaba a la gente a actuar. No pensaba que fuera una mente colectiva. En cuanto a la religión, la racionalización está ligada a determinados grupos, en particular los de sacerdotes. Específicamente, son los sacerdotes profesionalmente adiestrados los que contribuyen a impulsar la racionalización. En este punto, los sacerdotes se oponen a los hechiceros, que practican un sistema religioso más irracional. La mayor racionalidad de los sacerdotes se atribuye a diferentes fac-

tores. Sus miembros experimentan un programa de entrenamiento sistemático, mientras el de los hechiceros es asistemático. Además, los sacerdotes están clara y altamente especializados, a diferencia de los hechiceros. En resumen, los primeros poseen un aparato sistemático de conceptos religiosos, lo que constituye otra diferencia con respecto a los segundos. Podemos ver que los sacerdotes son tanto los productos como los impulsores del proceso de racionalización.

El de los sacerdotes no es el único grupo que juega un papel clave en el proceso de la racionalización. Los profetas y los seglares también intervienen en el mismo; los primeros pueden distinguirse de los sacerdotes por su doctrina personal y su forma de predicación apasionada. El papel clave del profeta es motivar al laico, porque no habría religión sin seguidores. Weber distinguía entre dos tipos de profetas: los éticos y los ejemplares. Los *profetas éticos* (Mahoma, Jesucristo y los profetas del Antiguo Testamento) creían haber recibido el encargo divino y pedían obediencia a sus seguidores como un tributo ético. Los *profetas ejemplares* (Buda es un ejemplo) demostraban a otros por medio del ejemplo personal el camino hacia la salvación religiosa. En cada caso, los profetas que triunfaban eran capaces de atraer un gran número de adeptos, y el corazón de la religión se formaba con los sacerdotes y esta masa de seguidores. Es probable que los profetas atraigan al principio seguidores personales, pero es necesario que ese grupo se transforme después en una congregación permanente. Una vez formado tal grupo de seglares, ya se ha dado el paso más importante en la dirección de la racionalización de la religión.

Los profetas juegan, pues, un papel clave inicial, pero una vez que se ha formado la congregación no se necesita mucho más. De hecho, como aquéllos son bastante irracionales, representan una barrera para la racionalización de la religión. El conflicto se desarrolla entre los sacerdotes y los profetas, pero es un conflicto que, a largo plazo, se resuelve en favor de los sacerdotes, que son más racionales. En ese conflicto, el resto de la sociedad, sometida ya al proceso de racionalización, ayuda a los sacerdotes. Con la creciente alfabetización y burocratización del mundo seglar, la tarea de educar a las masas recae cada vez más sobre los sacerdotes, cuyo saber les da una tremenda ventaja sobre los profetas. Además, mientras los profetas tienden a la predicación, los sacerdotes se encargan de la tarea cotidiana de la dedicación pastoral. Aunque la predicación es importante en momentos extraordinarios, el sacerdocio, el cuidado religioso diario de los laicos, es un importante instrumento del creciente poder de los sacerdotes. La iglesia en el mundo occidental ha supuesto la combinación de una naturaleza pastoral racionalizada con una religión ética, que ha originado una forma de religión particularmente influyente y racional. Esta religión racionalizada trata desesperadamente de ganar adeptos entre las clases medias urbanas, y es precisamente ahí donde juega un papel clave en la racionalización de la vida económica, así como en otros aspectos de ésta.

Derecho. Para definir el *derecho* Weber no se refiere a las creencias, definiciones y actitudes de la gente en general, sino más bien a un cuerpo de normas

(Kronman, 1983: 12). Además, este cuerpo de normas es externo y coercitivo para los individuos y para sus pensamientos y acciones. Weber no se ocupa de cómo las personas crean el derecho, cómo lo interpretan o cómo lo aplican diariamente, sino de su efecto coercitivo sobre el individuo.

Como con su análisis de la religión, Weber comenzó el del derecho por el primitivo, que consideraba extremadamente irracional. El derecho primitivo era un sistema de normas apenas diferenciado. Por ejemplo, no se hacía distinción entre un delito civil (agravio) y un crimen. Por tanto, se trataban de igual forma los casos referentes a la disputa de un trozo de terreno o a un homicidio, y se castigaba de la misma manera a los culpables. Además, el derecho primitivo tendía a carecer de cualquier maquinaria de funcionarios. La venganza dominaba las reacciones al crimen y el derecho estaba por lo general exento de formalidad o de reglas de procedimiento. No había virtualmente nada, sobre todo por lo que se refiere a los líderes, que les impidiera hacer lo que desearan a sus seguidores. Desde este periodo primario irracional, Weber traza una línea directa de desarrollo hasta el procedimiento legal formalizado. Y como es normal en su pensamiento, solamente en el mundo occidental tiene cabida el desarrollo de una teoría del derecho racional y sistemática.

Weber señaló varias etapas en el desarrollo de un sistema legal más racional. Una primera etapa implicaba la revelación carismática de las leyes a través de los profetas. Después, honorables funcionarios de la ley se dedican a la creación empírica y a la fundación del derecho. Más tarde, se da la imposición de la ley por los poderes teocráticos o seculares. Finalmente, en el caso más moderno, contamos con una elaboración sistemática de las leyes y una administración profesionalizada de la justicia por personas que han recibido un entrenamiento legal formalizado y sistemático.

En el derecho, como en la religión, Weber daba gran importancia al proceso de profesionalización: la profesión legal es crucial para la racionalización del derecho en el mundo occidental. Ciertamente, existen otros factores (por ejemplo, la influencia del derecho romano), pero la profesión legal ocupa un lugar central en su pensamiento: «El derecho formalmente elaborado, que constituye un conjunto de máximas aplicadas conscientemente en distintas decisiones, nunca ha existido sin la decisiva colaboración de especialistas entrenados» (Weber, 1921/1968: 775). Aunque Weber era consciente de que hay una serie de presiones externas —especialmente las que provienen de la racionalización de la economía— que impulsan al derecho hacia la racionalización, su perspectiva era que la fuerza más importante estaba constituida por el factor interno de la profesionalización de los que ejercen el derecho (1921/1968: 776).

Weber distinguía entre dos tipos de preparación legal, pero sólo uno de ellos contribuía al desarrollo del derecho racional. El primero es la *preparación artesanal*, en la que los aprendices son enseñados por sus maestros, principalmente durante la práctica real del derecho. Este tipo de preparación produce un tipo de derecho formalista dominado por los precedentes. El objetivo no es la creación de un sistema racional y comprehensivo de derecho sino, en su lugar,

la producción de precedentes prácticos útiles para manejar situaciones recurrentes. El objetivo no es crear un cuerpo de derecho racional, general y sistemático, ya que estos precedentes están ligados a problemas específicos del mundo real.

Por el contrario, el trabajo fundamental del derecho racional en Occidente descansa en la *preparación académica legal*. En este sistema la ley se enseña en escuelas especiales, que insisten en la teoría y la ciencia del derecho —es decir, en escuelas en las que se da un tratamiento racional y sitemático a los fenómenos legales—. Los conceptos legales producidos tienen carácter de normas abstractas. La interpretación de esas leyes se da de un modo rigurosamente formal y lógico. Son generales, en contraposición al derecho específico y ligado a los precedentes que se deriva del de la preparación artesanal.

La preparación legal académica conduce al desarrollo de un sistema legal racional que cuenta con varias características, incluyendo las siguientes:

1. Toda decisión legal concreta implica la aplicación de proposiciones legales abstractas a situaciones específicas.
2. Debe ser posible, en cada caso concreto, derivar lógicamente la decisión a partir de proposiciones legales abstractas.
3. El derecho debe tender a ser un sistema de proposiciones legales sin fisuras o, al menos, debe ser tratado como tal.
4. El sistema legal debe ser aplicado a todas las acciones sociales.

Weber parecía adoptar la perspectiva de que la historia había visto evolucionar el derecho desde un sistema cultural de normas a otro más estructurado de leyes formales. En general, los actores se ven crecientemente constreñidos por un sistema legal más y más racional. Aunque esto sea verdad, Weber fue demasiado buen sociólogo para perder completamente de vista la significación independiente del actor. Por esta razón, Weber (1921/1968: 754-755) consideraba crucial el papel de los actores en la aparición y evolución del derecho. Sin embargo, el aspecto más importante de la obra de Weber en este área —a los efectos de nuestro análisis— es en qué grado el derecho se considera una parte del proceso general de racionalización del mundo occidental.

Política. La racionalización del sistema político está íntimamente relacionada con la del derecho y, en última instancia, con la de todos los elementos del sistema social. Por ejemplo, Weber defiende que cuanto más racional se vuelve la estructura política, más probable es eliminar de forma sistemática los elementos irracionales del seno del derecho. Una política racional no puede funcionar mediante un sistema legal irracional, ni viceversa. Weber no creía que los dirigentes políticos siguieran una política consciente de racionalización del derecho; antes bien, se veían llevados en esa dirección por las demandas de su propios medios de administración crecientemente racionales. Una vez más, Weber adoptó la perspectiva de que los actores son impulsados por fuerzas estructurales (el estado) y culturales (la racionalización).

Weber definió la *política* como «una comunidad cuya acción social se orienta hacia la subordinación a un orden establecido por los participantes de un territorio y de la conducta de las personas que pertenecen a él, a través de su disposición a recurrir a la fuerza física, incluyendo normalmente la fuerza armada» (1921/1968: 901). Este tipo de política no ha existido nunca ni en ninguna parte. No ha existido una entidad separada donde la tarea de la defensa armada contra los enemigos fuera asignada a la comunidad familiar, a la asociación de vecinos, a un grupo fuerte económicamente, y demás. Aunque Weber consideró claramente la política como una estructura social, puso más atención en relacionar sus ideas con sus orientaciones sobre la acción individual. En su opinión, las asociaciones políticas modernas se apoyan en el prestigio que sus miembros les otorgan.

Como es habitual, Weber vuelve al estadio más antiguo para trazar el desarrollo de la política. Constató que la acción social violenta es primordial. Sin embargo, el monopolio y el establecimiento racional de la violencia legítima no existió en las sociedades primitivas, sino que evolucionó a través de los siglos. La sociedad primitiva no sólo carecía de control racional sobre la violencia, sino que otras funciones básicas de un estado moderno, o bien no existían en absoluto, o bien no se habían establecido de una forma racional. Se podrían incluir aquí funciones como la legislación, la policía, la justicia, la administración y la milicia. El desarrollo de la política en Occidente lleva consigo la progresiva diferenciación y elaboración de estas funciones. Pero el paso más importante es la subordinación de todas ellas a un sólo orden establecido dominante y racional.

La ciudad. Weber también se interesó por el nacimiento de la ciudad característicamente racional del mundo occidental. Definió la *ciudad* como una entidad con los siguientes rasgos:

1. Es un asentamiento relativamente cerrado.
2. Es relativamente grande.
3. Posee un mercado.
4. Tiene una autonomía política parcial.

Aunque muchas ciudades en diversas sociedades contaban con estas características, las ciudades occidentales desarrollaron de forma peculiar un carácter racional con un mercado racionalmente organizado y una estructura política, entre otras cosas.

Weber observó otras sociedades diferentes para determinar por qué no desarrollaban la forma racional de la ciudad. Concluyó que obstáculos como la comunidad tradicional en China y el sistema de castas de la India impedían que surgiera tal ciudad. Pero en Occidente algunas fuerzas racionalizadoras se alían para crear la ciudad moderna. Por ejemplo, el desarrollo de la ciudad requiere una economía relativamente racional. Pero, por supuesto, lo contrario también es cierto: el desarrollo de una economía racional requiere una ciudad moderna.

Formas de arte. Para dar al lector una idea de la amplitud del pensamiento de Weber, necesitamos decir unas palabras sobre su trabajo sobre la racionalización de varias formas de arte. Por ejemplo, Weber (1921/1958) consideraba que la música se ha desarrollado en Occidente en una dirección peculiarmente racional. La creatividad musical se reduce a procedimientos rutinarios basados en principios comprehensivos. La música en el mundo occidental ha experimentado «una transformación del proceso de producción musical que la ha convertido en un asunto calculable que opera con medios conocidos, con instrumentos efectivos y reglas comprensibles» (Weber, 1921/1958: li). Aunque el proceso de racionalización engendra tensión en todas las instituciones en las que ocurre, dicha tensión en ningún lugar es tan perceptible como en la música. Después de todo, se supone que la música es un escenario de la flexibilidad expresiva que, progresivamente, se va convirtiendo en un sistema racional y, en última instancia, matemático.

Weber (1904-05/1958) observó un desarrollo similar en otras formas de arte. Por ejemplo, respeto de la pintura, Weber insistió en «la utilización racional de las líneas y de la perspectiva espacial que se crearon en el Renacimiento» (1904-05/1958: 15). En la arquitectura, «la utilización racional de la bóveda gótica como medio de distribuir y abovedar espacios libremente construidos y, sobre todo, como principio constructivo de grandes edificaciones monumentales, y como fundamento de un estilo aplicable por igual a la escultura y a la pintura, como supo crearlo la Edad Media, no se conoce fuera de Occidente» (Weber, 1904-05/1958: 15).

Hemos consumido gran número de páginas analizando las ideas de Weber sobre la racionalización en diferentes aspectos de la vida social. Aunque no lo afirme en ninguna parte, pensamos que Weber adoptó la perspectiva de que los cambios en el nivel cultural de la racionalidad conducían a cambios en las estructuras, así como en los pensamientos y acciones individuales en el mundo moderno. El proceso de racionalización no ha quedado a merced de fenómenos concretos, sino que se ha engastado en diferentes estructuras sociales y en el pensamiento y las acciones de los individuos. Dicho de otra manera, el punto clave es que el sistema de racionalización cultural ocupa una posición de prioridad causal en la obra de Weber. Podemos ilustrar esto de otra manera, considerando la relación entre economía y religión en la obra de Weber; más específicamente, la relación entre la religión y el desarrollo o la falta de desarrollo de la economía capitalista.

La religión y el nacimiento del capitalismo

Weber consumió gran parte de su vida en el estudio de la religión, y eso a pesar de que no era religioso o quizá precisamente por ello; o bien porque era, tal y como se describió a sí mismo, «religiosamente no musical» (Gerth and Mills, 1958: 25). Uno de los intereses de Weber, que se suelen pasar por alto, es la relación entre las religiones mundiales y el desarrollo exclusivo del sistema

económico capitalista en el mundo occidental. Está claro que el grueso de su obra está dedicado a los niveles estructurales y culturales; el pensamiento y las acciones de los calvinistas, budistas, confucianistas, judíos, musulmanes (B. Turner, 1974), y otros se ven afectados por los cambios en las estructuras e instituciones sociales. Weber prestó interés sobre todo a los sistemas de pensamiento de las religiones mundiales, al «espíritu» del capitalismo, y a la racionalización como sistema moderno de normas y valores. Asimismo, se interesó por las estructuras de las religiones mundiales, por los diferentes componentes estructurales de las sociedades en que existen y que sirven para facilitar o impedir la racionalización, por los aspectos estructurales del capitalismo y del resto del mundo moderno.

La obra de Weber sobre la religión y el capitalismo implica un enorme cuerpo de investigaciones históricas transculturales. Freund resume las complicadas interrelaciones que caracterizan su investigación:

1. Las fuerzas económicas que influyen en el protestantismo.
2. Las fuerzas económicas que influyen en otras religiones distintas del protestantismo (por ejemplo, hinduismo, confucianismo, y taoismo).
3. Los sistemas de ideas religiosas que influyen en los pensamientos y acciones individuales; en particular, en las acciones y pensamientos económicos.
4. Los sistemas de ideas religiosas que han influido a través del mundo.
5. Los sistemas de ideas religiosas (concretamente el protestantismo) que han tenido un efecto único en Occidente, posibilitando la racionalización de los sectores económicos y virtualmente de cualquier otra institución.

(Freund, 1968: 213)

A esto podemos añadir:

6. Los sistemas de ideas religiosas en el mundo no occidental que han encontrado barreras estructurales insalvables para la racionalización.

Al conceder gran importancia al factor religioso, parece que Weber construía sobre su imagen del trabajo de Marx, al tiempo que la criticaba. Weber, al igual que Marx, operaba con un complicado modelo de interrelaciones de sistemas a gran escala: «La sociología de Weber se relaciona con el pensamiento de Marx por su común intento de captar las interrelaciones de los órdenes institucionales que sostienen la estructura social: en la obra de Weber, los sistemas institucionales militares y religiosos, políticos y jurídicos, se relacionan funcionalmente con el orden económico de varias formas» (Gerth y Mills, 1958: 49). De hecho, las afinidades entre Weber y Marx son incluso mayores de lo que se suele reconocer. Aunque Weber, sobre todo al inicio de su carrera, diera primacía a las ideas religiosas, después se dio cuenta de que las fuerzas materiales, no los sistemas de ideas, son de vital importancia (Kalberg, 1985: 61). Como afirmaba Weber: «Intereses (materiales e ideales), y no ideas, son los que dominan inmediatamente la acción de los hombres. Pero, muy frecuentemente, las 'imá-

genes del mundo', que son construidas mediante 'ideas', han determinado como guardagujas las vías a través de las cuales la dinámica de los intereses movió la accion humana» (Gerth y Mills, 1958: 280).

Weber (1921/1963) desarrolló una tipología de los caminos de salvación al analizar las relaciones entre las religiones del mundo y la economía. El *ascetismo* es el primer gran tipo de religiosidad; combina la orientación hacia la acción con el compromiso de los creyentes de autonegarse los placeres terrenales. Las religiones ascéticas están divididas a su vez en dos subtipos: el *ascetismo ultramundano*, que implica un conjunto de normas y valores que obligan a los creyentes a trabajar dentro del mundo secular, pero también a luchar contra las tentaciones. Para Weber fue de mayor interés el *ascetismo intramundano*, porque incluía el calvinismo. Esta religión no rechaza el mundo; en cambio, urge activamente a sus miembros para que trabajen dentro del mundo de modo que puedan alcanzar la salvación o, al menos, signos de ella. El objetivo distintivo en este caso es el control estricto y metódico de las pautas de vida de sus miembros, de su pensamiento y de su acción. Se insta a los miembros a rechazar cualquier cosa que no sea ética, estética o que dependa de reacciones emocionales al mundo secular. El ascetismo intramundano está movido a sistematizar su propia conducta.

Mientras ambos tipos de ascetismo llevan consigo alguna forma de autonegación, el *misticismo* implica comtemplación, emoción e inactividad. Weber subdivide el misticismo de la misma forma que el ascetismo. El *misticismo de rechazo del mundo* consiste en un apartamiento total del mundo. El *misticismo intramundano* conduce a esfuerzos contemplativos para comprender el significado del mundo, pero esos esfuerzos están condenados a fracasar, porque se considera que el mundo está más allá de la capacidad de comprensión individual. De cualquier manera, ambos tipos de misticismo y el ascetismo ultramundano se pueden ver como sistemas ideológicos que impiden el desarrollo del capitalismo y de la racionalidad. Por el contrario, el ascetismo intramundano es el sistema de normas y valores, que contribuye óptimamente al desarrollo de este fenómeno en Occidente.

La ética protestante y el espíritu del capitalismo. En la obra más importante y mejor conocida de Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-05/1958), éste trató el efecto del protestantismo ascético —sobre todo del calvinismo— en el nacimiento del espíritu del capitalismo. Esta obra no es sino una pequeña parte de su gran trabajo de erudición sobre la relación entre la religión y el capitalismo moderno a lo largo de la mayor parte del mundo.

Weber, al término de su obra, dejó suficientemente claro que su interés más general se refería a la emergencia de la racionalidad característica del mundo occidental. El capitalismo, con su organización racional del trabajo libre, con su mercado abierto, y su sistema de contabilidad racional, no es más que un componente de este sistema de desarrollo. Weber lo vinculó directamente con el desarrollo paralelo de la racionalización de la ciencia, del derecho, de la

política, del arte, de la arquitectura, de la literatura, de las universidades y del estado.

Weber no vinculó directamente el sistema ideológico de la ética protestante a las estructuras del sistema capitalista. Prefirió vincular la ética protestante a otro sistema de ideas, «al espíritu del capitalismo». En otras palabras, dos sistemas de ideas se relacionan íntimamente en su obra. Aunque los lazos del sistema económico capitalista con el mundo material están ciertamente implícitos e indicados, no fue éste el cometido principal de Weber. Por lo tanto, la *ética protestante* no trata del ascenso del capitalismo, sino más bien del origen de un espíritu peculiar que hizo posible con el tiempo la existencia del capitalismo.

Weber comenzó por examinar y rebatir las explicaciones optativas del por qué del ascenso del capitalismo en el mundo occidental durante los siglos XVI y XVII. Weber replicó a los argumentos de los que pensaban que el capitalismo surgió porque las condiciones materiales eran las idóneas en ese momento, que tales condiciones materiales ya estaban maduras en otros momentos en los cuales, sin embargo, el capitalismo no surgió. Asimismo, Weber rechazó la teoría psicológica de que el desarrollo del capitalismo se debió sencillamente al instinto adquisitivo. Según su postura, tal instinto ha existido siempre, y aún así no ha producido ningún tipo de capitalismo en otras situaciones.

Desde la perspectiva de Weber, la evidencia de que el protestantismo es significativo se funda en la observación de los países cuyos sistemas religiosos están mezclados. Al fijarse en tales países, descubrió que los líderes del sistema económico —los grandes magnates, los dueños del capital, los trabajadores altamente especializados y el personal tecnológica y comercialmente más preparado— eran todos predominantemente protestantes. Esto quería decir que el protestantismo fue una causa significativa en la elección de esas profesiones y, a la inversa, que otras religiones (por ejemplo, el catolicismo romano) fracasaron en la producción de sistemas ideológicos que impulsaran a los individuos hacia esas vocaciones.

Desde la perspectiva de Weber, el espíritu del capitalismo no se define sencillamente por medio de su voracidad económica; muchas veces es justamente lo contrario. Es un sistema ético y moral, un *ethos* que, entre otras cosas, subraya el éxito económico. De hecho, lo que ha sido decisivo en el mundo occidental ha sido precisamente el intento de convertir el beneficio en un *ethos*. En otras sociedades, la persecución del beneficio se ha visto como un acto individualista motivado, al menos en parte, por la avaricia y, por tanto, considerado por algunos como moralmente sospechoso. Sin embargo, el protestantismo ha logrado con éxito convertir esa búsqueda de beneficios en una cruzada moral. Fue el apoyo del sistema moral el que condujo a esta expansión sin precedentes de la búsqueda de provecho y, en última instancia, al sistema capitalista. En un nivel teórico, al acentuar las relaciones entre un *ethos* (el protestantismo) y otro (el espíritu del capitalismo), Weber fue capaz de mantener su análisis en el nivel de los sistemas de ideas.

El espíritu del capitalismo se puede considerar como un sistema normativo que implica diversas ideas interrelacionadas. Por ejemplo, su objetivo consiste en infundir «una actitud que persiga el beneficio racional y sistemáticamente» (Weber, 1904-05/1958: 64). Además, predica la renuncia a los placeres terrenales: «Si ves a un hombre solícito en su trabajo, debe estar antes que los reyes» (Weber, 1900-05/1958: 53). El espíritu del capitalismo lleva también implícitas ideas como «el tiempo es dinero», «sé laborioso», «sé frugal», «sé puntual», «sé próspero» y «ganar dinero es un fin legítimo en sí mismo». Sobre todo, aparece la idea de que es un deber de las personas incrementar constantemente su riqueza. Esto sitúa al espíritu del capitalismo fuera del espacio de la ambición individual y dentro de la categoría de los imperativos éticos. Aunque Weber admitía que en China, India, Babilonia, en la Antigüedad clásica y durante la Edad Media existió otro tipo de capitalismo (por ejemplo, el capitalismo aventurero), fue diferente al capitalismo occidental, principalmente porque carecía de ese «*ethos* particular» (1904-05/1958: 52).

A Weber no le interesaba simplemente describir este sistema ético, sino también explicar sus derivaciones. Pensaba que el protestantismo, y en particular el calvinismo, fue crucial para el nacimiento del espíritu del capitalismo. El calvinismo ya no fue imprescindible para la perpetuación de dicho sistema económico. De hecho, el capitalismo moderno, dada su seglaridad, se opone en muchos sentidos al calvinismo y a la religión en particular. El capitalismo de hoy día se ha convertido en una entidad real que combina normas, valores, mercado, dinero, y leyes. Se ha vuelto, en términos de Durkheim, un hecho social que es externo y coercitivo para el individuo. Weber afirmaba:

> El orden económico capitalista actual es como un cosmos extraordinario en el que el individuo nace y al que, al menos en cuanto individuo, le es dado como un edificio prácticamente irreformable, en el que ha de vivir y al que impone las normas de su comportamiento económico, en cuanto que se halla implicado en la trama de las relaciones de mercado.
>
> (Weber, 1904-05/1958: 54)

Otro punto de interés aquí es el hecho de que los calvinistas no trataran conscientemente de crear un sistema capitalista. Según Weber, el capitalismo fue una *consecuencia imprevista* de la ética protestante. El concepto de consecuencia imprevista tuvo una gran significación en la obra de Weber, pues pensaba que lo que los individuos y los grupos se proponían con sus acciones solía producir consecuencias distintas de sus intenciones. Aunque Weber no se detuvo a explicar este punto, sí parece relacionado con la idea teórica de que la gente crea ciertas estructuras sociales, pero que esas estructuras pronto toman vida por sí mismas, hasta el punto de que sus creadores tienen poco o ningún control sobre ellas. Dada esa falta de control, estas estructuras pueden desarrollarse en una gran variedad de direcciones no previstas. La línea del pensamiento de Weber llevó a Arthur Mitzman (1970) a argumentar que Weber había creado una sociología de la *reificación*. Las estructuras sociales reificadas pue-

den moverse en direcciones imprevistas, como Marx y Weber mostraron en sus análisis del capitalismo.

El calvinismo y el espíritu del Capitalismo. El calvinismo constituye la versión del protestantismo que más le interesaba a Weber. Una de las características del calvinismo es la idea de que sólo es elegido para la salvación un pequeño número de personas. El calvinismo implicaba por ende la idea de predestinación: las personas estaban predestinadas a estar o bien entre las que se salvarían o bien entre las que se condenarían. No hay nada, ni el individuo ni la religión como un todo, que pueda alterar ese destino. De esta forma la idea de la predestinación mantiene al individuo con la duda de si está o no entre los que se salvarán. Para reducir esta incertidumbre, los calvinistas desarrollaron la idea de la existencia de *signos* que indicaban si una persona se salvaría. Las personas están obligadas a trabajar con ahinco, porque si son diligentes descubrirán las señales de salvación, señales que se encuentran en el éxito económico. En suma, se insta a los calvinistas a emplearse en una actividad mundana intensa y a convertirse en «hombres de vocación».

Sin embargo, las acciones aisladas no son suficientes. El calvinismo, en su condición de ética, requería un autocontrol y un estilo de vida sistematizado que llevaba consigo un conjunto integrado de actividades, sobre todo actividades de negocios. Esto contrasta con el ideal cristiano de la Edad Media, según el cual los individuos deben sencillamente comprometerse, cuando la ocasión lo exige, en actos aislados para expiar pecados específicos y para incrementar sus oportunidades de salvación. «El Dios del calvinismo no demanda a sus creyentes buenas obras singulares, sino una vida de buenas obras combinadas en un sistema unificado» (Weber, 1904-05/1958: 117). El calvinismo originó un sistema ético y, en última instancia, una colectividad de capitalistas nacientes. Al calvinismo «la figura austera y burguesa del hombre que se hace a sí mismo le merece toda suerte de glorificaciones» (Weber, 1904-05/1958: 163). Weber resumió su propia postura ante el calvinismo y su relación con el capitalismo como sigue:

> La valoración religiosa del trabajo incesante, continuado y sistemático en la profesión, como medio ascético superior y como comprobación absolutamente segura y visible de regeneración y de autenticidad de la fe, tenía que constituir la más poderosa palanca de expansión del... espíritu del capitalismo.
>
> (Weber, 1904-05/1958: 172)

Además de este vínculo general con el espíritu del capitalismo, el calvinismo mantenía también otros vínculos específicos. Primeramente, como ya hemos mencionado, los capitalistas pudieron perseguir rudamente sus intereses económicos y percibir que tal propósito no era meramente egoísta, sino que constituía, de hecho, un deber ético. Esto no solamente permitió crueldades sin precedentes en el mundo de los negocios, sino que también acalló a críticos potenciales, que no podían calificar esas acciones como únicamente egoístas. En segundo lugar, el calvinismo proveyó al capitalismo emergente de «trabaja-

dores sobrios, sensatos e inusitadamente industriosos, que se unieron con su trabajo en un propósito de vida encomendado por Dios» (Weber, 1904-05/1958: 117). Con esta fuerza de trabajo, el capitalismo naciente podía lograr un nivel de explotación cuyo alcance no tenía precedentes. En tercer lugar, legitimaba un sistema de estratificación desigual, proporcionando al capitalista «la cómoda seguridad de que la distribución desigual de los bienes de este mundo es una dispensa de la Divina Providencia» (Weber, 1904-05/1958: 117).

Weber también mostró sus reservas ante el sistema capitalista, como ante todos los aspectos del mundo racionalizado. Por ejemplo, remarcó que el capitalismo tendía a producir «especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón; estas nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente» (Weber, 1904-05/1958: 182).

A pesar de que en *La ética protestante* Weber subrayó el efecto del calvinismo en el espíritu del capitalismo, fue consciente de que las condiciones sociales y económicas tuvieron una influencia recíproca en la religión. Prefirió no tratar tales relaciones en su libro, sino dejar claro que su objetivo no consistía en sustituir la explicación materialista unilateral, que atribuía a los marxistas, por una interpertación espiritualista igualmente unidimensional.

Si el calvinismo constituyó el factor más importante del ascenso del capitalismo en el mundo occidental, entonces se plantea la siguiente pregunta: ¿Por qué el capitalismo no surgió en otras sociedades? Al esforzarse por responder a tal pregunta, Weber se topó con las barreras espirituales y materiales que impedían el ascenso del capitalismo. Vamos a considerar brevemente el análisis que Weber hace de estos obstáculos en dos sociedades: la china y la india.

La religión y el capitalismo en China. Un supuesto que permitió a Weber comparar China con el mundo occidental es que ambos contaban con requisitos previos para el desarrollo del capitalismo. En China, existía una tradición de intenso espíritu adquisitivo y competencia desprovista de escrúpulos. Existía, asimismo, una gran industria y una gran capacidad de trabajo por parte de la población; había gremios poderosos; la población se expandía y se daba un crecmiento sostenido de la producción de metales preciosos. Con estos y otros requisitos materiales previos, ¿por qué no surgió el capitalismo en China? Como ya hemos recalcado anteriormente, la respuesta general de Weber fue que los obstáculos sociales, estructurales y religiosos en China impidieron dicho desarrollo. Esto no es decir que el capitalismo estuviera totalmente ausente de China. Había prestamistas y proveedores que perseguían altas tasas de beneficio. Pero faltaba el mercado y varios otros componentes de un sistema capitalista racional. Desde la perspectiva de Weber, el capitalismo rudimentario de China «apuntaba hacia una dirección opuesta al desarrollo de empresas corporativas económicas y racionales» (Weber 1916/1964: 86).

Barreras estructurales. Weber enumeró diferentes barreras estructurales del desarrollo del capitalismo en China. En primer lugar, comenzó con la estructura

de la comunidad típica china. Los miembros de dicha comunidad se mantenían juntos mediante fuertes lazos de parentesco en forma de *sibs*. Los *sibs* se regían por los más ancianos, que los hacían baluartes del tradicionalismo. Los *sibs* eran entidades autosuficientes, y tenían poco trato con otros *sibs*. Esto fortalecía las propiedades de tierra pequeñas y aisladas y una economía basada en el hogar más que en el mercado. La distribución extensiva de la tierra impedía grandes desarrollos tecnológicos, porque las economías de escala eran imposibles. La producción agrícola se mantuvo en manos de los campesinos, la producción industrial en las de los pequeños artesanos. El desarrollo de las ciudades modernas, que se convertirían en los centros del capitalismo occidental, se vio impedido, porque la gente se mantuvo leal a los *sibs*. A causa de la autonomía de los *sibs*, el gobierno central nunca fue capaz de gobernar de modo efectivo esas unidades o de amoldarlas a un todo unificado.

La estructura del estado chino constituyó una segunda barrera para el ascenso del capitalismo. En muy buena medida se trataba de un estado patrimonial gobernado por la tradición, la prerrogativa y el favoritismo. Según Weber, no existía un sistema racional y calculado de administración y cumplimiento del derecho, necesario para el desarrollo industrial. Había muy pocas leyes formales que cubrieran el campo del comercio, no había autoridad judicial central y se rechazaba el formalismo legal. Este tipo irracional de estructura administrativa constituía un obstáculo al ascenso del capitalismo, como constataba Weber: «La inversión de capital en la industria es demasiado sensible a un gobierno tan irracional y demasiado dependiente de la posibilidad de calcular el funcionamiento de la maquinaria estatal para poder surgir en el seno de una administración de este tipo» (1916/1964: 103). Además de su estructura general, diversos componentes más específicos del estado actuaban contra el desarrollo del capitalismo. Por ejemplo, los funcionarios de la administración burocrática tenían intereses creados de índole material que los hacían oponerse al capitalismo. Dichos funcionarios solían comprar cargos para obtener beneficios, lo que no necesariamente promovía un alto grado de eficiencia.

Un tercer obstáculo estructural al ascenso del capitalismo es la naturaleza del lenguaje chino. Desde la perspectiva de Weber, dicho lenguaje militaba contra la racionalidad haciendo difícil el pensamiento sistemático. Permanecía en el mundo de lo «pictórico» y de lo «descriptivo». El pensamiento lógico también se veía frenado porque el saber intelectual se mantenía sobre todo en forma de parábolas, lo que a duras penas podía ser la base para el desarrollo de un cuerpo acumulativo de conocimiento.

Aunque existen otras barreras estructurales al ascenso del capitalismo (por ejemplo, un país sin guerras o sin comercio transoceánico), un factor clave fue la falta de la «mentalidad» requerida, la ausencia del sistema ideológico necesario. Weber observó los dos sistemas de ideas religiosas de China —confucianismo y taoísmo— y las características de ambos, que impedían el desarrollo del espíritu del capitalismo.

Confucianismo. Un aspecto fundamental del pensamiento confuciano fue su empeño en una educación literaria como requisito previo para conseguir cargos y estatus social. Para adquirir un lugar entre los estratos dominantes, una persona tenía que ser miembro de la élite culta. El movimiento ascendente por la jerarquía se basaba en un sistema de ideas que examinaba el saber literario, no el conocimiento técnico necesario para llevar a cabo el trabajo en cuestión. Lo que se valoraba y evaluaba era *si la mente individual se empapaba de la cultura* y si se caracterizaba por las formas de pensamiento adecuadas a un hombre cultivado. En términos de Weber, el confucianismo acarreaba «una avanzada educación literario-libresca». Los literatos producidos por este sistema consideraban el trabajo real de la administración como algo inferior, meras tareas que se delegaban en los subordinados. En cambio, aspiraban a audaces juegos de palabras, eufemismos y alusiones a citas clásicas —un tipo de intelectualidad puramente literaria—. Con esta forma de ver las cosas, es fácil comprender por qué a los hombres de letras no les concernía el estado de la economía o las actividades económicas. La visión del mundo de los confucianos llega a ser, en última instancia, la política del estado. Como resultado de ello, el estado chino se ocupó mínimamente del desarrollo racional de la economía y del resto de la sociedad. Los confucianos mantuvieron su influencia al estar amparados por un decreto constitucional en virtud del cual sólo ellos podían servir como funcionarios; los competidores de los confucianistas (por ejemplo, los burgueses, los profetas y los sacerdotes) tenían vedado el acceso al gobierno. De hecho, si el emperador osaba incumplir esta norma, se consideraba que estaba ocasionando un desastre y provocando su inminente caída.

Otros muchos elementos del confucianismo impedían el desarrollo del capitalismo. El confucianismo consistía básicamente en una ética de adecuación al mundo, a su orden y a sus convenciones. Más que considerar los logros materiales y la riqueza como un signo de salvación, como hacían los calvinistas, los confucianos sencillamente tendían a aceptar las cosas como eran. El confucianismo no se planteaba la idea de salvación y, de hecho, esta falta de tensión entre la religión y el mundo también contribuía a inhibir el auge del capitalismo. El esnobista confuciano se veía obligado a rechazar la prosperidad económica, porque era algo que practicaban los plebeyos. Trabajar no era una actividad propia de un gentilhombre confuciano, aunque estuviera en juego la riqueza. Participar activamente en una empresa productiva se consideraba una conducta moralmente dudosa e incompatible con el estado confuciano. El objetivo aceptable en un gentilhombre como este era una buena posición, no unos beneficios altos. La ética acentuaba los valores intelectuales de un gentilhombre más que la especialización que pudiera ser útil al desarrollo del sistema capitalista. En suma, Weber sostenía que el confucianismo llegó a ser una canonización petrificada de la tradición.

Taoísmo. Weber percibió el taoísmo como una religión mística china, en la cual se consideraba que el bien supremo consistía en un estado psíquico, un

estado mental, no un estado de gracia que se obtenía según la conducta en el mundo real. Como resultado de ello, los taoístas no actuaban de una forma racional para influir en el mundo exterior. El taoísmo era esencialmente tradicional, y uno de sus dogmas básicos era «no introducir innovaciones» (Weber, 1916/1964: 203). Era improbable que este sistema ideológico produjera grandes cambios, y no digamos uno de la envergadura del capitalismo.

Otro rasgo común entre el taoísmo y el confucianismo es que ninguno de ellos producían suficiente tensión o conflicto entre sus seguidores como para motivarlos a una acción muy innovadora en este mundo:

> La religiosidad china no podía producir ni en su estado de funcionarios cultos ni en sus aspectos taoístas motivos suficientemente fuertes para una vida religiosamente orientada para los individuos, como representaba el método puritano. Ambas formas de religión carecían incluso de los trazos de la fuerza satánica o del diablo contra el que el chino pío pudiera resistirse en busca de la salvación.
>
> (Weber, 1916/1964: 206)

Al igual que en el confucianismo, no hay en el taoísmo una fuerza inherente que impulse a los actores a tratar de cambiar el mundo o, más específicamente, a construir un sistema capitalista.

La religión y el capitalismo en la India. Bastarían para nuestros propósitos unas breves consideraciones del pensamiento weberiano (1916-17/1958) sobre la relación entre la religión y el capitalismo en la India. Su argumentación, si bien no en detalle, es paralela a la del caso de China. Por ejemplo, Weber mencionó las barreras estructurales del sistema de castas (Gellner, 1982: 534). Entre otras cosas, dicho sistema erigió barreras infranqueables a la movilidad social y tendió a regular incluso el más mínimo aspecto de la vida de las personas. El sistema ideológico de los brahmanes tenía varios componentes. Por ejemplo, se esperaba que los brahmanes evitaran las profesiones ordinarias y cumplieran con la elegancia en las formas y la conducta adecuada. La indiferencia en los asuntos mundanos del mundo terrenal era la idea principal de la religiosidad de los brahmanes. Estos también ponían énfasis en una clase de educación altamente literaria. Aunque ciertamente había importantes diferencias entre ellos, el *ethos* de los brahmanes, al igual que el de los literatos confucianos, presentaba barreras insalvables para el surgimiento del capitalismo.

La religión hindú suponía barreras ideológicas similares. Su idea clave era la rencarnación. Para un hindú una persona ha nacido en la casta que merece en virtud del comportamiento en su vida pasada. A pesar de esta adherencia llena de fe al ritual de las castas, el hindú debe hacer méritos para su próxima vida. El hinduismo, a diferencia del calvinismo, era tradicionalista en el sentido de que la salvación debía ser adquirida mediante el fiel seguimiento de las normas; la innovación, en particular en el campo de la economía, no podía conducir a una casta más alta en una próxima vida. La actividad en este mundo no era importante, porque el mundo se ve como una morada transitoria y un impedimento

para la indagación espiritual. De ésta y de otras muchas formas, el sistema ideológico que se asocia al hinduísmo no consigue producir el tipo de personas que puedan crear un sistema económico capitalista y, de modo más general, una sociedad ordenada racionalmente.

RESUMEN

Max Weber ha tenido mucha más influencia en una amplia variedad de teorías sociológicas que cualquier otro teórico de la sociología. Esta influencia puede ser tachada de sofisticada, compleja y algunas veces incluso de confusa. A pesar de estos problemas, la obra de Weber representa una fusión notable de la investigación histórica y la teoría sociológica.

Abrimos el capítulo con un análisis de las raíces teóricas y las orientaciones metodológicas de la teoría weberiana. Vimos que Weber, en el curso de su carrera, se trasladó progresivamente de la historia a la sociología, hasta la fusión de ambas; es decir, hacia el desarrollo de una sociología histórica. Uno de sus conceptos metodológicos más críticos fue el de *verstehen*. Aunque suele ser interpretado como un instrumento para el análisis de la conciencia individual, en manos de Weber llegó a ser más bien una herramienta científica para el análisis de las restricciones estructurales e institucionales que actúan sobre los actores. También hemos analizado otros aspectos de la metodología weberiana, incluyendo su tendencia a pensar en términos de causalidad y a utilizar los tipos ideales. Además, examinamos su análisis de las relaciones existentes entre los valores y la sociología.

El núcleo de la sociología weberiana se sitúa en su sociología sustantiva, no en sus declaraciones metodológicas. Aunque Weber basaba sus teorías en sus reflexiones sobre la acción social y las relaciones sociales, las macroestructuras y las instituciones sociales constituyeron su mayor empeño. Tratamos especialmente su análisis de las tres estructuras de autoridad —legal, tradicional y carismática—. En el contexto de la autoridad legal, tuvimos en cuenta sus planteamientos sobre la burocracia típico-ideal y demostramos cómo usaba esa herramienta para profundizar en los otros dos tipos de autoridad, la tradicional y la carismática. El concepto de carisma es capital en la obra de Weber. No sólo clarificó su sentido en tanto que estructura de autoridad, sino que también se centró en los procesos por los que se produce tal estructura.

Aunque su trabajo sobre estructuras sociales —como la autoridad— es importante, es en el nivel cultural, en su análisis de la racionalización del mundo, donde aparecen las profundizaciones más relevantes de Weber. Este acuñó la idea de que el mundo va siendo cada vez más dominado por las normas y valores de la racionalización. En este contexto hemos analizado el estudio de Weber de la economía, el derecho, la religión, la política, la ciudad y las formas de arte. Weber argumentaba que la racionalización estaba atravesando rápidamente todas las instituciones en el mundo occidental, mientras

había importantes obstáculos para que ese proceso se diera en el resto del mundo.

El pensamiento weberiano sobre la racionalización y otros varios elementos de su obra quedan ilustrados por la relación entre la religión y el capitalismo. En un primer nivel, esto supone una serie de estudios sobre la relación entre las ideas (religiosas) y el desarrollo del espíritu del capitalismo y, en última instancia, del capitalismo mismo. En otro nivel, está el estudio de cómo se desarrolló un sistema religioso característicamente racional (el calvinismo), que jugó un papel clave en el nacimiento de un sistema económico racional (el capitalismo). Weber estudió asimismo otras sociedades en las que encontró sistemas religiosos (confucianismo, taoísmo e hinduísmo), que inhiben el crecimiento de un sistema económico racional. Esta vuelta majestuosa sobre la historia de muchas partes del mundo nos ayuda a dar a la teoría de Weber un significado duradero.

CAPITULO **8**

GEORG SIMMEL

El impacto de las ideas de Georg Simmel (1858-1918) en la teoría sociológica norteamericana difiere notablemente del que tuvieron los tres teóricos analizados en los capítulos precedentes de este libro. Marx, Durkheim y Weber, a pesar de su posterior importancia, tuvieron relativamente poca influencia en la teoría sociológica norteamericana de principios del siglo XX. Simmel, en cambio, era mucho más conocido por los primeros sociólogos norteamericanos. En los últimos años, Simmel ha sido eclipsado por Marx, por Durkheim y por Weber, aunque hoy en día ejerce una influencia mucho mayor que otros pensadores clásicos como Comte o Spencer. Dicha influencia de Simmel aparece en ciertas teorías específicas, tales como la teoría del conflicto, el interaccionismo simbólico, la teoría del intercambio y la teoría de redes. Además, es posible que, como resultado de la creciente influencia de una de sus obras más importantes, *La filosofía del dinero* (1907/1978), asistamos a un aumento de la influencia de Simmel en la teoría sociológica.

PREOCUPACIONES PRINCIPALES

Cuando nos referimos a las contribuciones de Simmel a la teoría sociológica, debemos señalar que éste fue principalmente un filósofo y que la mayor parte de sus publicaciones trataban de temas filosóficos (por ejemplo, sobre la ética) y sobre otros filósofos (como Kant).

Con la excepción de su contribución a la teoría macroscópica del conflicto (Coser, 1956; Simmel, 1908/1955), Georg Simmel es el microsociológo mejor conocido de los que jugaron un papel significativo en el desarrollo de la investigación sobre pequeños grupos (Caplow, 1968), del interaccionismo simbólico y de la teoría del intercambio. Todas las aportaciones de Simmel a esas áreas reflejan su creencia de que los sociólogos deben estudiar fundamentalmente la interacción social. Robert Nisbet presenta la siguiente opinión sobre las aportaciones de Simmel a la sociología:

> Es el carácter *microsociológico* de la obra de Simmel el que siempre le da una particular y oportuna agudeza por encima de otros teóricos pioneros. No desdeñó los elementos pequeños e íntimos de las asociaciones humanas, y nunca perdió de vista la primacía de los seres humanos, del individuo concreto, en su análisis de las instituciones.
>
> (Nisbet, 1959: 480)

David Frisby apunta algo parecido: «La fundamentación de la sociología en ciertas categorías psicológicas puede ser una razón de por qué la sociología de Simmel se considera tan atractiva, no sólo para los interaccionistas, sino también para la psicología social» (1984: 57). Sin embargo, se suele olvidar que el trabajo microsociológico de Simmel sobre las formas de interacción se enmarcaba en una teoría más extensa de la relación entre los individuos y la sociedad en sentido amplio.

Simmel conformó una teoría más compleja y sofisticada de la realidad social de lo que comúnmente suponen los sociológos contemporáneos norteamericanos. Tom Bottomore y David Frisby (1978) argumentan que existen cuatro niveles básicos de preocupación en la obra de Simmel. En primer lugar se encuentran sus suposiciones microscópicas sobre los componentes psicológicos de la vida social. En segundo lugar, en una perspectiva ligeramente mayor, se encuentran sus análisis de los componentes sociológicos de las relaciones interpersonales. En tercer lugar, de forma más macroscópica, está su estudio sobre la estructura y los cambios del «espíritu» social y cultural de su tiempo. Simmel no solamente operaba con esta imagen de la realidad social en tres niveles vinculados, sino que también adoptó el principio de la *emergencia*, la idea de que los niveles más altos emergen desde los más bajos: «Además, el desarrollo reemplaza la inmediatez de las fuerzas interactivas con la creación de formaciones supraindividuales superiores que aparecen como independientes y que son representativas de esas fuerzas, y que absorben y median las relaciones entre los individuos» (1907/1978: 174).

También afirmaba: «Si la sociedad ha de ser un objeto autónomo de una ciencia independiente, entonces eso solamente puede darse en el caso de que, además de la suma de los elementos individuales que la constituyen, una nueva entidad surja; de otra forma, todos los problemas de la ciencia social serían los de la psicología individual» (Frisby, 1984: 56-57). Por encima de estos tres niveles se encuentra un cuarto que implica, en última instancia, los principios metafísicos de la vida. Estas verdades eternas afectan a toda la obra de Simmel y, como veremos, conducen a su imagen de la futura dirección del mundo.

Su preocupación por los múltiples niveles de la vida social se refleja en su definición (1950; publicado originariamente en 1918) del problema de las tres áreas separables de la sociología. Describió la primera como sociología «pura». En este área, las variables psicológicas se combinan con formas de interacción. Aunque es claro que Simmel supuso que los actores tienen capacidades mentales creativas, le prestó poca atención explícita a este aspecto de la realidad social. Su trabajo más microscópico versa sobre las *formas* que adopta la interacción, así como sobre los *tipos* de personas que se ven envueltos en esa interacción. Dichas formas incluyen la subordinación, la supraordenación, el intercambio, el conflicto y la sociabilidad. En su trabajo sobre los tipos, distinguía entre posiciones en las estructuras de la interacción, tales como «el competidor», «la coqueta», y orientaciones sobre el mundo, tales como «el avaro», «el derrochador», «el extraño» y «el aventurero». En un nivel intermedio se encuentra la sociología «general» de Simmel, que trata de los productos culturales y sociales de la historia del hombre. Aquí, Simmel manifestó su interés por los fenómenos de mayor escala como los grupos, la estructura y la historia de las sociedades y las culturas. Finalmente, en su sociología filosófica, trató de las perspectivas de la naturaleza básica y el destino inevitable de la humanidad. A través de este capítulo, trataremos estos

GEORG SIMMEL: Reseña biográfica



Georg Simmel nació en el centro de Berlín el 1 de marzo de 1858. Estudió una amplia gama de materias en la Universidad de Berlín. Sin embargo, vio cómo era rechazado su primer esfuerzo por elaborar una tesis, y uno de sus profesores declaró: «Le haríamos un gran favor si no lo animáramos a que siguiera por este camino» (Frisby, 1984: 23). A pesar de ello, Simmel perseveró y se doctoró en filosofía en 1881. Permaneció en la Universidad como profesor hasta 1914, aunque ocupaba un puesto relativamente poco importante, en condición de *privatdozent*, desde 1885 a 1900. Mientras ocupaba esta última posición trabajó como lector sin derecho a salario, cuyo sustento dependía de la matrícula de los estudiantes. A pesar de su situación discriminada, Simmel salió a flote, sobre todo porque era un excelente conferenciante y atraía a gran cantidad de alumnos (que le pagaban) (Frisby, 1981: 17). Tenía un estilo tan atractivo que incluso algunos miembros de la sociedad intelectual berlinesa acudían a sus conferencias, que se convirtieron en acontecimientos públicos.

Simmel escribió innumerables artículos («La metrópoli y la vida mental») y libros (*La filosofía del dinero*). Fue muy conocido en los círculos académicos alemanes e incluso su fama tuvo trascendencia internacional, especialmente en Estados Unidos, donde su trabajo fue importante para el nacimiento de la sociología. Por fin, en 1900, Simmel recibió un reconocimiento oficial, un título puramente honorario en la Universidad de Berlín que no le proporcionó un estatus académico completo. Simmel trató de obtener algunos puestos docentes, pero fracasó a pesar del apoyo que le prestaron algunos académicos como Max Weber.

Una de las razones de su fracaso se debió a que era judío en la Alemania anti-semita del siglo XIX (Kasler, 1985). Por esta razón, en

niveles y sociologías. Encontraremos que, aunque Simmel alguna vez separara estos distintos niveles y sociologías, solía integrarlos en una totalidad más amplia.

Pensamiento dialéctico

La manera en que Simmel trata las diferentes interrelaciones entre los tres niveles básicos de la realidad social (dejando fuera el cuarto, el nivel metafísico) confirió a su sociología un carácter dialéctico que recuerda al de la sociología

un informe sobre Simmel, dirigido al Ministro de Educación, se le describía como: «Un israelita de cabo a cabo, tanto por su apariencia externa como por su conducta y su forma de pensar» (Frisby, 1985: 25). Otra razón se fundaba en el tipo de obra que realizó. Muchos de sus artículos aparecieron en periódicos y revistas; estaban escritos para un público mucho más amplio que los sociólogos académicos. Además, como no ejercía cargo académico alguno, se vio forzado a ganarse la vida mediante conferencias públicas. Su audiencia, lectores y oyentes, estaba constituída más por intelectuales que por sociólogos profesionales, lo que contribuyó a que fuera objeto de burla por parte de sus colegas. Por ejemplo, uno de sus contemporáneos lo condenaba porque «su influencia se limitaba... a la gente en general y afectaba, sobre todo, a la élite del periodismo» (Troeltsch, citado en Frisby, 1981: 13). Sus fracasos personales pueden relacionarse asimismo con la baja estima que los académicos alemanes de entonces tenían por la sociología.

En 1914, Simmel consiguió por fin un puesto académico en una universidad poco importante (Estrasburgo), pero una vez más fue marginado. Por un lado, lamentaba abandonar a su público de intelectuales berlineses. Así, su esposa escribió a la de Weber: «Georg se ha tomado muy mal tener que dejar su auditorio... los estudiantes eran muy afectuosos y simpáticos... fue como abandonar en la cúspide de su vida» (Frisby, 1981: 29). Por otro lado, Simmel no se integró en la vida de la nueva universidad. Con este motivo escribió a Weber: «No tengo mucho que contarte. Vivimos una existencia enclaustrada, cerrada, indiferente y desolada. La actividad académica es = 0, la gente extraña y profundamente hostil» (Frisby, 1981: 32).

Cuando ejercía su cargo en Estarsburgo estalló la Primera Guerra Mundial; las salas de conferencias se convirtieron en hospitales militares y los estudiantes fueron llamados a filas. Así, Simmel continuó siendo una figura marginal en la vida académica alemana hasta su muerte en 1918. Nunca tuvo una vida académica normal. Aún así, Simmel atrajo a algunos intelectuales de su tiempo que lo secundaron, y su fama como académico sólo ha crecido, si acaso, con el paso de los años.

de Marx. Un enfoque dialéctico que, como vimos inicialmente, es multicausal y multidireccional, integra hechos y valores, rechaza la idea de que hay líneas divisorias tajantes entre los fenómenos sociales, pone énfasis en las relaciones sociales (B. Turner, 1986), se fija no sólo en el presente, sino también en el pasado y en el futuro, y está profundamente preocupado tanto por los conflictos como por las contradicciones.

A pesar de las similitudes de Marx y Simmel en el uso de un enfoque dialéctico, existen diferencias importantes entre ellos. Es de enorme importancia el hecho

de que ambos remarcaran aspectos muy diferentes del mundo social y ofrecieran imágenes muy diferentes del futuro. En lugar del optimismo revolucionario de Marx, Simmel tenía una visión de futuro más cercana a la imagen de «jaula de hierro» de Weber, de la cual no se puede salir (para más información sobre la relación intelectual entre Weber y Simmel, véase Scaff, 1989: 121-151).

Simmel demostró su compromiso con la dialéctica de varias formas. Por un lado, la sociología de Simmel tuvo siempre en cuenta las relaciones, especialmente la interacción (asociación). Sobre todo se fijó siempre en los dualismos, conflictos y contradicciones que aparecían en cualquier campo del mundo social en el que estuviera trabajando. Donald Levine afirma que esta perspectiva refleja la creencia de Simmel en que «*el mundo puede entenderse mejor en términos de conflicto y de contrastes entre categorías opuestas*» (1971: xxxv). Más que intentar abordar esta manera de pensar a través de la obra de Simmel, vamos a ilustrarla a partir de su trabajo sobre una de las formas de interacción que trató —*la moda*—. Simmel recurrió a un modelo parecido de pensamiento dialéctico en la mayoría de sus ensayos sobre las formas y los tipos sociales, pero este análisis de la moda ilustra sobradamente su método para abordar esos fenómenos. También hablaremos del pensamiento dialéctico simmeliano sobre la cultura subjetiva-objetiva y sobre sus conceptos «más vida» y «más-que-vida».

La moda. En uno de sus ensayos típicamente fascinantes y dualistas, Simmel (1904/1971) describió las contradicciones de la moda de muchas formas. Por un lado, la moda es una forma de relación social que permite a quienes desean adecuarse a las demandas de un grupo, hacerlo. Por otro lado, la moda provee asimismo la norma de la cual pueden desviarse aquellos que deseen ser singulares. La moda implica, también, un proceso histórico: en un primer momento, cada cual acepta lo que está de moda; inevitablemente los individuos se desvían de ella; y finalmente, en este proceso de desviación, pueden adoptar una nueva visión de lo que está de moda. La moda es también dialéctica en el sentido de que el éxito y la propagación de cualquier tendencia dada conduce a su fracaso real. Es decir, el distinguirse de algo conduce a inaugurar una moda. Sin embargo, ya que un número considerable de personas llegan a aceptarla de forma generalizada, esta conducta deja de ser distinta y por consiguiente pierde su atractivo. Otra dualidad tiene en cuenta también el papel del líder en el mundo de la moda. Dicha persona guía al grupo, paradójicamente, *siguiendo* una norma considerada mejor que cualquier otra, es decir, adoptándola de manera más determinante. Simmel argumenta finalmente que no sólo implica dualidades seguir lo que está de moda, sino también el esfuerzo de algunos por estar fuera de la moda. Las gentes que se mantienen fuera de la moda ven a aquellos que la siguen como imitadores y a ellos mismos como disidentes, pero Simmel pensó que estos últimos se encuentran simplemente envueltos en una forma inversa de imitación. Los individuos pueden evitar la norma vigente porque temen que, de la misma forma que sus iguales, perderán su individualidad, aunque, según

Simmel, ese temor apenas es signo de gran personalidad e independencia. En resumen, Simmel constató que «todas... las tendencias antitéticas dominantes... están representadas de una manera o de otra» (1904/1971: 317) en la moda.

El pensamiento dialéctico de Simmel puede estudiarse también en un nivel más general. Como veremos en este capítulo, Simmel se ocupó más de los conflictos y contradicciones que existen entre los individuos y en la sociedad en sentido más amplio, y de las estructuras culturales que los individuos forman. Estas estructuras vienen a tener, en última instancia, vida por sí mismas, una vida sobre la que el individuo puede ejercer poco o ningún control.

La cultura individual (subjetiva) y la cultura objetiva. Las personas están influídas, y según Simmel amenazadas, por estructuras sociales y, lo que es más importante, por sus producciones culturales. Simmel distinguió entre cultura individual y cultura objetiva. La *cultura objetiva* se refiere a aquellas manifestaciones que las personas producen (el arte, la ciencia, la filosofía, etc...). La *cultura individual (subjetiva)* es la capacidad del actor para producir, absorber y controlar los elementos de la cultura objetiva. En un sentido ideal, la cultura individual modela y es modelada por la cultura objetiva. El problema que se plantea es que la cultura objetiva llega a tener vida propia. Como él mismo señalo: «Ellos (los elementos de la cultura) adquieren identidades fijas, una lógica y una razón de ser propias; esta nueva rigidez los distancia inevitablemente de la dinámica espiritual que los creó y que los hizo independientes» (1921/1968: 11). La existencia de estos productos culturales entra en contradicción con los actores que los crean porque son ejemplo de

> el profundo extrañamiento o animosidad que existe entre los procesos orgánicos y creativos del alma y sus contenidos y productos: la vida inquieta y vibrante del alma creativa, que se desarrolla hacia los contrastes infinitos con su producto fijo e idealmente inalterable y su misterioso efecto de retroalimentación, que lo detiene y, sin embargo, hace rígida esta vivacidad. Con frecuencia aparece como si un movimiento creativo del alma estuviera muriendo desde su propia producción.
>
> (Simmel, 1921/1968: 42)

K. Peter Etzkorn dijo que «en la dialéctica simmeliana, el hombre está siempre en peligro de ser asesinado por esas criaturas de su creación, que han perdido su coeficiente humano orgánico» (1968: 2).

Más-vida y más-que-vida. Otro espacio del pensamiento de Simmel, su sociología filosófica, supone una manifestación incluso más general de su pensamiento dialéctico. Al analizar el surgimiento de las estructuras sociales y culturales, Simmel tomó una postura muy parecida a algunas de las ideas de Marx. Marx utilizaba el concepto de fetichismo de la mercancía para remarcar la separación entre las personas y sus productos. Para Marx, esta separación alcanza su cumbre en el capitalismo, podría superarse sólo en la futura sociedad socialista y, por tanto, constituye un fenómeno histórico específico. Pero, para Simmel,

esta separación es inherente a la naturaleza de la vida humana. En términos filosóficos, hay una contradicción inherente e inevitable entre «más-vida» y «más-que-vida» (Oakes, 1984: 6; Weingartner, 1959).

La cuestión de más-vida y más-que-vida es central en el ensayo de Simmel «El carácter trascendente de la vida» (1918/1971). Como el título sugiere, y Simmel deja suficientemente claro, «*Lo trascendental es inmanente a la vida*» (1918/1971: 361). Las personas poseen una capacidad doblemente trascendente. En primer lugar, debido a su inquietud, a sus capacidades creativas, (más-vida) las personas son capaces de trascenderse a sí mismas. En segundo lugar, esta capacidad trascendente, creativa, les permite producir constantemente conjuntos de objetos que les trascienden. La existencia objetiva de esos fenómenos (más-que-vida) llega a establecerse en una oposición irreconciliable con las fuerzas creativas (más-vida), que producen los objetos en primer lugar. En otras palabras, la vida social «crea y produce por sí misma algo que no es vida pero 'que tiene su propia significación y se rige por sus propias leyes'» (Simmel en Weingartner, 1959: 53). La vida se encuentra en la unidad, y el conflicto, entre ambas. Simmel concluye afirmando que: «La vida encuentra su esencia, su proceso, siendo más-vida y más-que-vida» (1918/1971: 374).

Por lo tanto, dadas estas concepciones metáficas, Simmel llegó a tener una imagen del mundo mucho más cercana a la de Weber que a la de Marx. Simmel, al igual que Weber, consideraba que el mundo se convertiría en una jaula de hierro de la cultura objetiva de la que las personas tendrían cada vez menos probabilidades de escapar. Tendremos más que decir sobre algunas de estas cuestiones en los siguientes epígrafes, que tratarán de las reflexiones de Simmel sobre los componentes más representativos de la realidad social.

CONCIENCIA INDIVIDUAL

En el nivel individual, Simmel se centró en las formas de asociación y le prestó relativamente poca atención al aspecto de la conciencia individual que, en raras ocasiones, trató directamente en su obra. Aún más, Simmel trabajaba desde el supuesto de que los seres humanos poseen una conciencia creativa. Frisby señaló que las bases de la vida social para Simmel estaban formadas por «individuos conscientes o grupos de individuos que interactúan cada uno por gran variedad de motivos, propósitos e intereses» (1984: 61). Este interés en la creatividad se manifiesta en el análisis de Simmel de las diversas formas de interacción, de la capacidad de los actores para crear estructuras sociales, así como de los efectos desastrosos que esas estructuras han tenido en la creatividad de los individuos.

Todo el análisis de Simmel de las formas de interacción implica que los actores han de ser conscientemente orientados unos hacia otros. Por tanto, la interacción, por ejemplo, de un sistema estratificado requiere que los supraordenados y los subordinados se orienten ellos mismos hacia los otros. La interación cesaría y el sistema de estratificación fracasaría si el proceso de mutua

orientación no existiera. Lo mismo se puede decir de todas las otras formas de interacción.

La conciencia juega otros papeles en la obra de Simmel. Por ejemplo, aunque éste creyera que las estructuras sociales (y culturales) llegarían a tener vida propia, se dio cuenta de que la gente debía conceptualizar tales estructuras con el fin de que ejercieran un efecto sobre las personas. Simmel estableció que la sociedad no está simplemente «ahí fuera» sino que es también «'mi representación' —algo dependiente de la actividad de la conciencia—» (1908/1959a: 339).

Simmel tenía asimismo un sentido de la conciencia individual y del hecho de que las normas y los valores de la sociedad se interiorizan en la conciencia individual. La existencia de las normas y valores tanto interna como externamente

> explica el carácter dual del compromiso moral: éste, por un lado, nos enfrenta a un orden impersonal al que simplemente tenemos que someternos, pero este poder no externo no nos impone, por otro lado, más que nuestros impulsos más privados e internos. En cualquier caso, aquí tenemos una de las situaciones en que el individuo, dentro de su propia conciencia, repite las relaciones existentes entre él, como entidad total, y el grupo.
>
> (Simmel, 1908/1950a: 254)

Esta concepción tan moderna de la internalización constituye un supuesto bastante poco desarrollado en la obra de Simmel.

Además, Simmel tenía una concepción sobre la capacidad de las personas para enfrentarse a sí mismas mentalmente, para apartarse de sus propias acciones, que es muy parecida a la de George Herbert Mead y los interaccionistas simbólicos (Simmel, 1918/1971: 364; véase también Simmel, 1907/1978: 64). El actor puede recibir estímulos externos, calcularlos, probar diferentes vías de acción, y entonces decidir su proceder. A causa de estas capacidades mentales, el actor no está simplemente esclavizado por las fuerzas externas. No obstante, existe una paradoja en el planteamiento de Simmel sobre las capacidades mentales de los actores. La mente puede proteger a los actores de ser esclavizados por estímulos externos, pero también tiene la capacidad de volver sobre sí misma, de crear objetos que llegarán a esclavizarlos. Simmel afirmaba que «nuestra mente posee una notable habilidad para concebir contenidos como si fueran independientes del mismo acto de pensar» (Simmel 1907/1978: 65). Por lo tanto, aunque la inteligencia de las personas las capacita para evitar ser esclavizadas por los mismos estímulos externos que someten a los animales, crea asimismo las estructuras e instituciones que coaccionan sus pensamientos y acciones.

Aunque podamos encontrar manifestaciones de su preocupación por la conciencia a lo largo de toda su obra, Simmel no hizo en realidad otra cosa que presumir su existencia. Raymond Aron ha señalado claramente: «El (Simmel) debe conocer las leyes del comportamiento... de la reacción humana. Pero no ha tratado de descubrir o de explicar que es lo que ocurre en la propia mente» (1965: 5-6).

INTERACCION SOCIAL («ASOCIACION»)

Georg Simmel es más conocido entre los sociólogos contemporáneos por sus contribuciones a la comprensión de las pautas o formas de la interacción social. Así expresó su interés por este nivel de la realidad social:

> Estamos tratando aquí con procesos moleculares microscópicos dentro del material humano, por decirlo así. Dichos procesos ocurren realmente concatenándose e hipostasiándose en unidades y sistemas sólidos, macrocósmicos. El que las personas se fijen en las otras y estén celosas de ellas; el que intercambien cartas o cenen juntas, el que, aparte de todos los intereses tangibles, se atraigan ya por ser deseables como por lo contrario; el que la gratitud por actos altruistas se haga en beneficio de una unión inseparable; el que uno le pida a otro que le enseñe dónde está cierta calle; el que se vistan y adornen para agradar a otras, —éstas son sólo ilustraciones elegidas al azar de todo un espectro de relaciones que se dan entre los seres humanos—. Pueden ser momentáneas o permanentes, conscientes o inconscientes, superficiales o profundas, pero mantienen constantemente el vínculo entre los hombres. A cada momento estos lazos de relación se alargan, se quiebran, se retoman otra vez, se sustituyen por otros, se entrelazan con otros. Estas interacciones entre los átomos de la sociedad sólo pueden apreciarse al microscopio psicológico.
>
> (Simmel, 1908/1959b: 327-328)

Simmel deja claro con esto que uno de sus intereses primarios es la interacción (asociación) entre actores conscientes, y que su intento estaba dirigido a observar una amplia gama de interacciones que pueden parecer triviales en algunas ocasiones, pero que son cruciales en otras. Su obra no comparte el talante durkheimiano del interés por los hechos sociales, sino que supone la formulación para la sociología del enfoque de la pequeña escala.

Dado que Simmel tomaba a menudo en su sociología una postura exagerada sobre la importancia de la interacción, muchos estudiosos han perdido la perspectiva de la intuición simmeliana de los aspectos de la realidad social a gran escala. En ocasiones, por ejemplo, equiparaba la sociedad con la interacción: «La sociedad... sólo es la síntesis o el término general para la totalidad de esas interacciones específicas... La 'sociedad' es idéntica a la suma total de esas relaciones» (Simmel, 1907/1978: 175). Tal afirmación puede ser tomada como la reafirmación de su preocupación por la interacción, pero, como veremos en su sociología general y filosófica, Simmel mantenía una concepción de mucha mayor escala tanto de la sociedad como de la cultura.

Interacción: formas y tipos

Una de las preocupaciones que dominan en Simmel es la *forma* por encima del *contenido* de la interacción social. Esta preocupación proviene de la identificación de Simmel con la tradición filosófica kantiana, en la que se insiste en la diferencia entre forma y contenido. La posición de Simmel a este respecto es,

con todo, bastante simple. Desde su punto de vista, el mundo real está compuesto de innumerables acontecimientos, acciones, interacciones, etc. Para orientarse en el laberinto de la realidad (los «contenidos»), las personas la ordenan mediante su reducción a modelos o formas. De esta manera, el actor se enfrenta a un número limitado de formas, en lugar de a un conjunto confuso de acontecimientos específicos. Desde el punto de vista de Simmel, la tarea del sociológo consiste en hacer exactamente lo mismo que el lego; esto es, imponer un número limitado de formas a la realidad social, a la interacción en particular, para que de esta manera pueda analizarse mejor. Esta metodología permite por lo general obtener un estracto de las características comunes que se encuentran en un amplio frente de interacciones específicas. Por ejemplo, las formas interactivas de supraordenación y subordinación se basan en una vasta gama de relaciones «tanto en el estado, como en una comunidad religiosa; tanto en una banda de conspiradores como en una asociación económica; tanto en una escuela de arte como en una familia» (Simmel, 1908/1959b: 317). Donald Levine, uno de los pioneros contemporáneos en el estudio de Simmel, describe su método sociológico interaccional-formal del siguiente modo: «Su método consiste en seleccionar algún fenómeno limitado, finito, de entre el flujo de acontecimientos del mundo; examinar la multiplicidad de los elementos que lo componen y averiguar la causa de su coherencia descubriendo su forma. Posteriormente investiga los orígenes de esta forma y sus implicaciones estructurales» (1971: xxxi). Levine señala, más específicamente, que «las formas son las pautas exhibidas por las asociaciones» de personas (1981b: 65)[1].

El interés de Simmel por las formas de interacción social ha sido objeto de varias críticas. Por ejemplo, ha sido acusado de imponer un orden donde no lo había y de producir una serie de estudios inconexos que, en realidad, no terminan imponiendo a las complejidades de la realidad social un orden mejor que el de los legos. Algunas de estas críticas son válidas sólo si nos centramos en el interés simmeliano por las formas de interacción, en su sociología formal, e ignoramos los otros tipos de sociología a que se dedicó.

Sin embargo, existen varias formas de defender la aproximación de Simmel a la sociología formal. En primer lugar, se sitúa muy cerca de la realidad, como reflejan los innumerables ejemplos de la vida real que Simmel utilizó. En segundo lugar, no supone la imposición de categorías arbitrarias y rígidas a la realidad social, sino que intenta, en cambio, recoger las formas en las que fluye dicha realidad social. En tercer lugar, la aproximación simmeliana no utiliza un esquema teórico general dentro del cual estén comprendidos todos los aspectos del mundo social. Por tanto, evitó la reificación del esquema teorético que tanto placía a un teórico como Talcott Parsons. Por último, la sociología formal lucha contra el empirismo pobremente conceptualizado tan característico de la mayor

---

[1] En el caso concreto de la interacción, los contenidos son «los impulsos, propósitos e ideas que conducen a los individuos a asociarse con otros» (Levine, 1981b: 65).

parte de la sociología. Simmel utilizó indudablemente «datos» empíricos, pero éstos estaban subordinados a su esfuerzo de imponer orden en el confuso mundo de la realidad social.

Geometría Social. En la sociología formal de Simmel, se puede ver más claramente su esfuerzo por desarrollar una «geometría» de las relaciones sociales. Dos de los coeficientes geométricos que tuvo en cuenta son el número y la distancia (otros son posición, valencia, auto-implicación y simetría (Levine, 1981b)).

El número. Puede comprobarse el interés de Simmel por el impacto del número de personas sobre la calidad de la interacción en su análisis de la diferencia entre diada y triada.

Diada y triada. Para Simmel (1950) había una diferencia crucial entre diada (grupo de dos personas) y triada (grupo de tres personas). La adición de una tercera persona ocasiona un cambio radical y fundamental. Aumentando en más de tres el conjunto de miembros no se obtiene ni mucho menos el mismo efecto que si se añadiera un tercer miembro a un grupo de dos. A diferencia de todos los grupos, la diada no tiene razón de ser excepto para los dos individuos implicados. No existe en una diada una estructura de grupo independiente; para el grupo no existe nada más que los dos individuos separables. Por lo tanto, cada miembro de una diada retiene un alto nivel de individualidad. El individuo no se rebaja al nivel del grupo. Este no es el caso de la triada, que tiene la posibilidad de encontrar su razón de ser fuera de los individuos que la componen. También es probable que una triada sea algo más que los individuos que la forman. Es probable que se desarrolle una estructura de grupo independiente. Como resultado de ello, existe mayor amenaza para la individualidad de los miembros. Una triada puede tener un efecto general de nivelación sobre los miembros.

Con la adición de un tercer miembro al grupo, se hace posible una gran variedad de nuevos roles sociales. Por ejemplo, el tercero puede tomar el papel de árbitro o mediador en las disputas que se originen dentro del grupo. Entonces el tercer miembro puede usar las disputas entre los otros dos para su propio interés o convertirse en objeto de competición para las otras dos partes. El tercero también puede alentar deliberadamente el conflicto entre los otros dos con el fin de obtener superioridad (divide y vencerás). Un sistema de estratificación y una estructura de autoridad puede emerger entonces. El movimiento desde la diada a la triada es esencial para el desarrollo de estructuras sociales que se pueden volver disgregadoras de la unión entre los individuos y dominarlos. Tal posibilidad no se da en la diada.

El proceso que comienza en la transición de la diada a la triada continúa con grupos cada vez más grandes y, en última instancia, la sociedad surge. En estas estructuras sociales grandes, el individuo, separado crecientemente de la estructura de la sociedad, se desenvuelve más y más solo, aislado y segmentado. Finalmente, esto da como resultado una relación dialéctica entre individuos y

estructuras sociales: «Según Simmel, el individuo socializado siempre permanece en una relación dual con la sociedad: se incorpora a ella y, con todo, lucha contra ella... El individuo está determinado y, no obstante, es determinante; actúa dependiendo y, aún así, está auto-actuando» (Coser,1965: 11). Esta contradicción muestra que «la sociedad permite que surja la individualidad y la autonomía, pero también la impide» (Coser, 1965: 11).

Tamaño del grupo. En un nivel más general, se encuentra la actitud ambivalente simmeliana (1908/1871a) hacia la influencia del *tamaño* del grupo. Por un lado, adopta la postura de que el crecimiento del tamaño de un grupo o sociedad aumenta la libertad individual. Un grupo o una sociedad pequeña probablemente controlan al individuo por completo. Sin embargo, en una sociedad más grande, es probable que el individuo pertenezca a varios grupos, cada uno de los cuales controla solamente una pequeña parte de su personalidad total. En otras palabras, *«La individualidad del ser y de la acción generalmente aumenta en el grado en que el círculo social que rodea al individuo se ensancha»* (Simmel, 1908/1971a: 252). Sin embargo, pensaba que las sociedades más grandes creaban una serie de problemas que amenazaban, en última instancia, la libertad del individuo. Por ejemplo, observó las masas como si estuvieran dominadas por una idea, por la idea más simple. La proximidad física de la masa hace a las personas sugestionables y más propicias a seguir ideas simplistas, a empeñarse en acciones emocionales sin un planteamiento previo.

Quizá lo más importante, en lo referente al interés simmeliano por las formas de interacción, sea que el incremento del tamaño y la diferenciación contribuyen a aflojar los lazos entre los individuos y a dejar en su lugar relaciones mucho más distantes, impersonales y segmentadas. Paradójicamente, este gran grupo que libera al individuo, amenaza al mismo tiempo dicha individualidad. También resulta paradójica la creencia de Simmel de que, para el individuo, una manera de combatir la amenaza de la sociedad de masas es autosumergirse en pequeños grupos tales como la familia.

Distancia. Otra de las preocupaciones de Simmel en su geometría social es la *distancia*. Levine proporciona un buen compendio de las posiciones de Simmel sobre el papel de la distancia en las relaciones sociales: *«Las propiedades de las formas y los significados de los hechos están en función de las distancias relativas entre los individuos y otros individuos o hechos».* (1971: xxxiv). Este interés por la distancia se manifiesta en varias partes de la obra de Simmel. Vamos a analizarlo en dos contextos diferentes: en su voluminosa obra *La filosofía del dinero* y en uno de sus ensayos más lúcidos, «El extraño».

En *La filosofía del Dinero* (1907/1978), Simmel enunció algunos principios generales acerca del valor —y acerca de lo que hace que las cosas sean valiosas— que sirvieron como base para su análisis del dinero. Ya que más adelante trataremos su trabajo en detalle en este mismo capítulo, aquí analizaremos esta cuestión sólo brevemente. Lo esencial es que el valor de cualquier cosa está

determinado por su distancia del actor. No se valora lo mismo un objeto si está demasiado cerca o es demasiado fácil de obtener que si está muy distante y es demasiado difícil lograrlo. Los objetos que son asequibles, pero solamente con un gran esfuerzo, son los más valorados.

La distancia juega asimismo un papel central en «El extraño» (1908/1971b), un ensayo de Simmel sobre el tipo de actor que no está ni demasiado cerca ni demasiado lejos. Si estuviera demasiado cerca, no sería por mucho más tiempo un extraño, pero si estuviera demasiado lejos, dejaría de tener cualquier contacto con el grupo. La interacción en la que se ve envuelto el extraño con los miembros del grupo implica una combinación de cercanía y distancia. La distancia peculiar entre el extraño y el grupo le permite tener una serie de pautas de interacción inusuales con los miembros. Por ejemplo, el extraño puede ser más objetivo en sus relaciones con los miembros del grupo. Dado que es un extraño, los otros miembros del grupo se sienten más cómodos al expresarle sus confidencias. De ésta y otras maneras, surge un modelo de coordinación y de interacción consistente entre el extraño y los otros miembros del grupo. Este se convierte en un miembro orgánico del grupo. Pero Simmel no sólo consideró al extraño un tipo social; consideró asimismo la extrañeza como una forma de interacción social. Un cierto grado de extrañeza, que supone la combinación de cercanía y lejanía, caracteriza a todas las relaciones sociales, incluso las más íntimas. Podemos así examinar una amplia gama de interacciones específicas con el fin de descubrir el grado de extrañamiento que se encuentra en cada una.

Aunque las dimensiones geométricas introduzcan varios tipos y formas simmelianos, de ellas se desprende mucho más que simple geometría. Los tipos y las formas son construcciones, que Simmel empleó para conseguir una mayor comprensión de un amplio espectro de modelos interactivos.

Tipos sociales. Acabamos de hablar de uno de los tipos sociales enunciados por Simmel, el extraño; otros incluyen al miserable, al derrochador, al aventurero y al noble. Para ilustrar su modo de pensar en este área, vamos a poner énfasis en uno de los tipos, el pobre.

El pobre. Como es característico de los tipos en la obra de Simmel, el *pobre* se definía en términos de sus relaciones sociales, pues es ayudado por otras personas o al menos tiene derecho a esa ayuda. Es claro que aquí Simmel no sostiene que la *pobreza* se defina mediante una cantidad, o más bien una falta de cantidad, de dinero.

Aunque Simmel se centró en las relaciones características y las pautas de interacción del pobre, también aprovechó la ocasión en su ensayo «El pobre» (1908/1971c) para desarrollar un amplio abanico de interesantes intuiciones sobre el pobre y la pobreza. Era característico de Simmel ofrecer gran profusión de reflexiones penetrantes en cada uno de sus ensayos. De hecho, es a ellas a las que debe su fama. Por ejemplo, Simmel defendía que un conjunto recíproco de derechos y obligaciones define la relación entre el menesteroso y los

dadivosos. El menesteroso tiene el derecho de recibir ayuda y este derecho hace menos penoso el hecho de recibir dicha ayuda. Por el contrario, el dadivoso tiene la obligación de dar al necesitado. Simmel adoptó asimismo la posición funcionalista, según la cual la ayuda social al pobre ayuda a mantener el sistema. La sociedad requiere ayuda para el pobre «para que de esta manera el pobre no se convierta en enemigo activo y peligroso para la sociedad, así como para hacer más productivas sus reducidas energías y prevenir la degeneración de su progenie» (Simmel, 1908/1971c: 154). Por lo tanto, la ayuda al pobre es un beneficio para la sociedad, no tanto para el mismo pobre. El estado juega un papel clave aquí y, como afirmaba Simmel, el trato al pobre se vuelve cada vez más impersonal a medida que el mecanismo de repartir ayudas se burocratiza.

Simmel mantenía también un punto de vista relativista de la pobreza. Es decir, los pobres no son simplemente aquellos que están en el punto más bajo de la sociedad. Desde este punto de vista, la pobreza se encuentra en todos los estratos sociales. Este concepto simbolizó más tarde el concepto sociológico de *privación relativa.* Si los miembros de la clase alta tienen menos que sus iguales, entonces es probable que se sientan pobres en comparación a ellos. Por consiguiente, los programas gubernamentales orientados a la erradicación de la pobreza no pueden nunca tener éxito. Incluso si los que están en una clase social baja suben de posición, muchas personas dentro del sistema de estratificación continuarán sintiéndose pobres en comparación a sus iguales.

Formas sociales. Como con los tipos sociales, Simmel observó una amplia gama de formas sociales, incluyendo el intercambio, el conflicto, la prostitución y la sociabilidad. Podemos ilustrar la obra de Simmel (1908/1971d) sobre las formas sociales, a través de su análisis de la dominación; es decir, de la supraordinación y la subordinación.

Supraordenación y Subordinación. Supraordenación y subordinación mantienen una relación recíproca. El líder no quiere determinar completamente los pensamientos y acciones de los otros. Antes bien, espera del subordinado que reaccione positiva o negativamente. Ni esta ni ninguna otra forma de interacción puede existir sin relaciones mutuas. Incluso en la más opresiva de las formas de dominación, los subordinados tienen al menos algún grado de libertad personal.

Para la mayoría de la gente, la supraordenación lleva consigo un esfuerzo por eliminar completamente la independencia de los subordinados, pero Simmel argumenta que una relación social dejaría de existir si ese fuera el caso.

Simmel argumentó que uno puede estar subordinado a un individuo, a un grupo, o a una fuerza objetiva. El liderazgo de un solo individuo generalmente conduce a un grupo bien entretejido, ya sea para apoyar al líder, ya para oponerse a él. Incluso cuando la oposición se origina en tal grupo, la discordia se puede resolver más fácilmente cuando las partes permanecen bajo el mismo poder superior. La subordinación bajo una pluralidad puede tener efectos desiguales. Por un lado, la objetividad del mando de una colectividad puede servir para

fortalecer la unidad del grupo, más que el dominio arbitrario de un individuo. Por otro lado, es probable que se engendre hostilidad entre los subordinados si no reciben la atención personal del líder.

Simmel descubrió que la subordinación a un principio objetivo es la más ofensiva, quizá porque desaparecen las relaciones humanas y las interacciones sociales. Las personas se consideran determinadas por una ley impersonal en la que no tienen capacidad de influir. Simmel consideró que la subordinación a un individuo era más libre y más espontánea: «La subordinación a una persona tiene un elemento de libertad y dignidad en comparación con lo que toda obediencia a las leyes tiene de mecánico y pasivo» (1908/1971d: 115). La subordinación a los objetos (por ejemplo, iconos), a la que Simmel consideraba un «humillantemente severo e incondicional tipo de subordinación» (1908/1971d: 115) es incluso peor. Dado que el individuo está dominado por una cosa, «psicológicamente él mismo desciende a la categoría de un mero objeto» (Simmel, 1908/1971d: 117).

Una vez más, Simmel trató un amplio espectro de formas de interacción a lo largo de su trabajo, y su análisis de la dominación sirve simplemente para ilustrar el tipo de trabajo que realizó Simmel en este campo.

Recientemente, Guy Oakes (1984) vinculó el análisis de Simmel de las formas a su problemática básica, la brecha creciente entre la cultura objetiva y subjetiva. Este autor defiende la idea de que «La perspectiva de Simmel, el descubrimiento de la objetividad —la independencia de los objetos de la condición de su génesis subjetiva o psicológica— fue la adquisición más grande en la historia de la cultura del mundo occidental» (Oakes, 1984: 3). Una de las maneras en las que Simmel abordó la cuestión de la objetividad se encuentra en su análisis de las formas, pues aunque tal formalización y objetivación es necesaria y deseable, podría llegar a ser bastante indeseable:

> Por un lado, las formas son condiciones necesarias para la expresión y la realización de las energías e intereses de la vida. Por otro lado, estas formas se vuelven crecientemente desgajadas y alejadas de la vida. Cuando esto ocurre, se desarrolla un conflicto entre el proceso de la vida y las configuraciones en las que se expresa. En última instancia, este conflicto amenaza con anular la relación entre vida y forma y, por tanto, con destruir las condiciones bajo las que el proceso de la vida puede ser realizado en estructuras autónomas.
>
> (Oakes, 1984: 4)

ESTRUCTURAS SOCIALES

Simmel habló poco, de una manera explícita, de las estrucutras de la sociedad a gran escala. De hecho, en ocasiones, poniendo énfasis en las pautas de interacción, negaba la existencia de este nivel de la realidad social. Un buen ejemplo de esto se encuentra en su esfuerzo por definir la *sociedad*, donde rechazaba la posición realista ejemplificada por Emile Durkheim, según la cual la sociedad

es una entidad real, material. Lewis Coser apunta: «No consideraba la sociedad como un objeto o un organismo» (1965: 5). Simmel se sentía asimismo incómodo con la concepción nominalista de que la sociedad no es nada más que un conjunto de individuos aislados. Adoptó una posición intermedia, concibiendo la sociedad como un conjunto de interacciones (Spykman, 1925/1966: 88). «La *sociedad* es meramente un nombre para un conjunto de individuos conectados por medio de la 'interacción'» (Simmel, citado en Coser, 1965: 5).

Aunque Simmel enunció esta posición interaccionista, en la mayor parte de su obra trabajaba como un realista, como si la sociedad fuera una estructura real y material. Existe, entonces, una contradicción básica en la obra de Simmel en el nivel socio-estructural. Simmel afirmaba: «La sociedad trasciende al individuo y vive su propia vida, que sigue sus propias leyes. Se enfrenta, además, al individuo con una firmeza histórica e imperativa» (1908/1950a: 258). Coser captó la esencia de este aspecto del pensamiento de Simmel: «Las estructuras supraindividuales mayores —el estado, el clan, la familia, la ciudad, o el sindicato— no se convierten sino en cristalizaciones de esta interacción, si bien pueden proporcionar autonomía y permanencia y enfrentarse al individuo como si fueran poderes ajenos» (1965: 5). Rudolph Heberle constata exactamente el mismo punto: «Apenas podemos escapar de la impresión de que Simmel considera la sociedad como un juego entre factores estructurales, en el cual los seres humanos aparecen como objetos pasivos más que como actores vivos y con voluntad» (1965: 117).

La solución de esta paradoja descansa en la diferencia entre la sociología formal simmeliana, que tendía a adherirse a un punto de vista interaccionista de la sociedad, y sus sociologías histórica y filosófica, que le hacían decantarse más por una visión de la sociedad como una estructura social coercitiva e independiente. En su sociología más tardía, consideró la sociedad como parte del proceso más amplio de desarrollo de la cultura objetiva, lo que le preocupaba enormemente. Aunque se ha considerado la cultura objetiva más bien como parte del dominio cultural, Simmel incluyó el crecimiento de las estructuras sociales de gran escala como parte de este proceso. El que Simmel relacionara el crecimiento de las estructuras sociales con el despliegue de la cultura objetiva es evidente en esta aserción: «La creciente objetivación de nuestra cultura, cuyos fenómenos constan cada vez más de elementos impersonales y absorben cada vez menos la totalidad subjetiva del individuo... lleva consigo asimismo estructuras sociológicas» (1908/1950b: 318). Además de clarificar la relación entre sociedad y cultura objetiva, todo ello condujo al pensamiento de Simmel hasta el nivel cultural de la realidad social.

CULTURA OBJETIVA

Uno de los principales enfoques de la sociología filosófica e histórica de Simmel es el nivel cultural de la realidad social, o lo que él llamaba la «cultura

objetiva». En su opinión, las personas producen cultura, pero dada esa capacidad para reificar la realidad social, el mundo cultural y el mundo social llegan a tener vida propia, vidas que llegan a dominar de manera creciente a los actores que las crean y que diariamente las recrean. «Los objetos culturales llegan a vincularse cada vez más entre ellos en un mundo auto-contenido que tiene cada vez menos contactos con la psique subjetiva (individual) y con sus deseos y sensibilidades» (Coser, 1965: 22). Aunque las personas siempre mantengan la capacidad de crear y recrear la cultura, la tendencia a largo plazo de la historia consiste en que la cultura ejerce una fuerza cada vez más coercitiva sobre el actor.

> La preponderancia de la cultura objetiva sobre la subjetiva (del individuo) que se desarrolló durante el siglo XIX... esta variante parece extenderse firmemente. Cada día y en todas partes, la riqueza de la cultura objetiva se incrementa, pero el entendimiento del individuo puede enriquecer las formas y contenidos de su propio desarrollo sólo distanciándose aun más de esa cultura y desarrollándose a sí mismo a un ritmo mucho más pausado.
>
> (Simmel, 1907/1978: 449)

En diversas partes de su obra, Simmel identificaba diversos componentes de la cultura objetiva, por ejemplo:

- Herrramientas
- Medios de transporte
- Productos de la ciencia
- Tecnología
- Artes
- Lenguaje
- Esfera intelectual
- Sabiduría tradicional
- Dogmas religiosos
- Sistemas filosóficos
- Sistemas legales
- Códigos morales
- Ideales (por ejemplo, la patria)

Estos y otros muchos elementos constituyen el nivel cultural objetivo en la obra de Simmel.

La cultura objetiva crece y se expande de varias formas. En primer lugar, su tamaño absoluto crece cuando aumenta la modernización. Esto puede parecer más evidente en el caso del conocimiento científico, que crece exponencialmente, aunque también sirve para la mayoría de los otros aspectos del dominio cultural. En segundo lugar, crece asimismo el número de los diversos componentes del reino de la cultura. Por último, y quizás lo más importante, los diferentes elementos del mundo de la cultura se van engarzando más y más en un

mundo más poderoso e independiente, que se encuentra crecientemente bajo el control de los actores. (Oakes, 1984: 12). Simmel no sólo se ocupó de describir el crecimiento de la cultura objetiva, sino también de lo que ésta alteraba profundamente: «Simmel estaba impresionado —si no afectado— por el desconcertante número y variedad de los productos humanos que en el mundo contemporáneo rodean y asedian incesantemente al individuo» (Weingartner, 1959: 33).

Lo que más le preocupaba a Simmel era que la cultura individual estuviera amenazada a causa del crecimiento de la cultura objetiva. Simmel se mostraba a favor de que la cultura individual dominara el mundo, pero esta posibilidad le parecía cada vez más improbable. Es lo que describía como «la tragedia de la cultura». (Comentaremos esta idea detalladamente en *La filosofía del dinero*). El análisis concreto del crecimiento de la cultura objetiva, a costa de la individual subjetiva, es simplemente un ejemplo de un principio general que domina todos los aspectos de la vida: «El valor total de algo aumenta en la misma proporción en que el valor de sus partes individuales disminuye» (1907/1978: 199).

Podemos relacionar el argumento general de Simmel acerca de la cultura objetiva con su análisis más básico de las formas de interacción. En uno de sus ensayos más conocidos, «La metrópoli y la vida mental» (1903/1971), Simmel analizaba las formas de interacción que tienen lugar en la ciudad moderna. Consideró las modernas metrópolis como «el escenario genuino» del crecimiento de la cultura objetiva y de la decadencia de la cultura individual. Es la escena donde predomina la economía del dinero, y el dinero, como Simmel decía a menudo, tiene un efecto profundo en la naturaleza de las relaciones humanas. El uso del dinero, que se ha propagado desmesuradamente, conduce a la acentuación de la calculabilidad y la racionalización en todos los aspectos de la vida. Por lo tanto, disminuyen las relaciones humanas genuinas, y las relaciones sociales tienden a estar dominadas por actitudes distantes y reservadas. Mientras las pequeñas comunidades se caracterizaban por sentimientos y emociones más intensos, la ciudad moderna se caracteriza por un intelectualismo superficial, que se adapta a la calculabilidad que exige la economía del dinero. La ciudad es, asimismo, el centro de división del trabajo y, como ya hemos visto, la especialización juega un papel central en la producción de una cultura objetiva siempre en expansión, con la correspondiente disminución de la cultura subjetiva. La ciudad es un «nivelador espantoso», en el que cada cual se reduce virtualmente a acentuar la calculabilidad insensible. Cada vez se hace más difícil mantener la individualidad ante la expansión de la cultura objetiva.

Debemos señalar que en su ensayo sobre la ciudad (como en muchas otras partes de su obra), Simmel analizó asimismo el efecto liberador de este desarrollo moderno. Por ejemplo, puso énfasis en el hecho de que las personas son más libres en la ciudad moderna que en los estrechos confines sociales de los pueblos. Tendremos más que decir acerca del pensamiento simmeliano sobre la influencia liberadora de la modernidad al final de la siguiente parte, dedicada al libro de Simmel *La filosofía del dinero*.

Antes de emprender esta tarea, es necesario indicar que una de las muchas

ironías de la influencia de Simmel en el desarrollo de la sociología es que se utilizara su microanálisis, pero que sus implicaciones más atrevidas se ignorasen casi en su totalidad. Por ejemplo, el trabajo de Simmel sobre las relaciones de intercambio. Consideraba el intercambio como «el tipo más puro y desarrollado» de interacción (Simmel, 1907/1978: 82). Aunque todas las formas de interacción llevaban consigo algún sacrificio, éste se da más claramente en las relaciones de intercambio. Simmel pensaba que todos los tipos de intercambios sociales implicaban «beneficio y pérdida». Tal orientación es crucial en la obra microsociológica simmeliana, y más concretamente en el desarrollo de su teoría del intercambio que, en muy buena medida, supone una orientación micro. Sin embargo, el hecho es que su pensamiento sobre el intercambio se hace explícito en su obra más extensa sobre el dinero. Para Simmel, el dinero es la forma más pura de intercambio. En contraste con la economía de trueque, donde el ciclo termina cuando un objeto ha sido cambiado por otro, una economía que se basa en el dinero permite una serie infinita de intercambios. Esta posibilidad es muy importante para Simmel, porque procura las bases del desarrollo más amplio de las estructuras sociales y de la cultura objetiva. En consecuencia, el dinero como forma de intercambio representaba para Simmel una de las causas en las que radica la alienación de las personas en una estructura social moderna reificada.

En su estudio sobre la ciudad y el intercambio, podemos ver la elegancia del pensamiento de Simmel, por su manera de relacionar formas de intercambio sociológicas de pequeña escala con el desarrollo de la sociedad moderna en su totalidad. Aunque este vínculo pueda encontrarse en ensayos concretos suyos, es mucho más patente en *La filosofía del dinero*.

LA FILOSOFIA DEL DINERO

La filosofía del dinero (1907/1978) ilustra muy bien la sofisticación y amplitud del pensamiento de Simmel. Demuestra concluyentemente que éste se merece, al menos, tanto reconocimiento por su teoría general como por sus ensayos sobre microsociología, muchos de los cuales pueden considerarse como manifestaciones concretas de su teoría general.

Aunque el título deja patente que Simmel se centró en la economía, su interés por el fenómeno del dinero se engarza en el conjunto más amplio de sus preocupaciones teóricas y filosóficas. Por ejemplo, como acabamos de ver, Simmel estaba interesado en la importante cuestión del valor y el dinero puede considerarse simplemente como una forma de valor específico. En otro nivel, Simmel se interesó no por el dinero en sí mismo, sino por su influencia en una variada gama de fenómenos tales como «el mundo interior» de los actores y la cultura objetiva como un todo. En otro nivel distinto, trató el dinero como un fenómeno específico vinculado con gran variedad de componentes de la vida, incluyendo «el intercambio, la propiedad, la avaricia, la extravagancia, el cinismo, la libertad individual, el estilo de vida, la cultura, el valor de la personalidad, etc».

(Kracauer, citado por Bottomore y Frisby, 1978: 7). Por último, y de forma más general, Simmel consideró el dinero como un componente específico de la vida, capaz de ayudarnos a entender su totalidad. Como señalan Bottomore y Frisby, Simmel perseguía nada menos que extraer «de su análisis del dinero la totalidad del espíritu de una época» (1978: 7).

La filosofía del dinero tiene mucho en común con la obra de Karl Marx. Al igual que Marx, Simmel puso énfasis en el capitalismo y en los problemas que creaba la economía monetaria. A pesar de eso, las diferencias son notables. Por ejemplo, Simmel consideraba que los problemas económicos de su época eran simplemente una manifestación de un problema cultural más general, la alienación de lo objetivo de la cultura subjetiva. Para Marx esos problemas eran específicos del capitalismo, pero para Simmel formaban parte de la tragedia universal —la pérdida creciente de poder del individuo frente al desarrollo de la cultura objetiva—. Mientras el análisis de Marx es esencialmente histórico, el de Simmel intenta extraer del flujo de la historia humana verdades atemporales. Como señala Frisby, «en *La filosofía del dinero*... lo que se echa en falta... es una sociología histórica de la relaciones dinerarias» (1984: 58). Esta diferencia de análisis entre ambos se relaciona con una distinta postura ante la política. Marx creía que los problemas económicos eran históricos, producto de una sociedad capitalista y, por tanto, que podían ser resueltos con el tiempo. En cambio, Simmel consideraba que los problemas básicos eran inherentes a la vida humana y que no ofrecían la esperanza de una mejora futura. De hecho, Simmel pensaba que el socialismo, en lugar de mejorar la situación, agravaría el tipo de problemas analizados en *La filosofía del dinero*. A pesar de algunas afinidades sustantivas con los planteamientos marxistas, el pensamiento de Simmel está mucho más cerca del de Weber y de su idea de «jaula de hierro» referida tanto a su imagen del mundo moderno como de su futuro.

La filosofía del dinero comienza con el análisis de las formas generales de dinero y valor. Más tarde, el análisis se desplaza hacia la influencia del dinero en el «mundo interior» de los actores y de la cultura en general. Dada la complejidad de tal análisis, aquí nos limitaremos a hacer una breve exposición del mismo.

Una de las preocupaciones iniciales de Simmel, como ya hemos mencionado, es la relación entre dinero y valor. En general, Simmel defendía que las personas crean valores haciendo objetos, separándose de ellos y después intentando sobrellevar la «distancia, obstáculos y dificultades» (Simmel, 1907/1978: 66). Cuanto mayor es la dificultad de obtener un objeto, mayor es su valor. Sin embargo, la dificultad para alcanzarlo tiene un «límite superior y otro inferior» (Simmel, 1907/1978: 72). El principio general es que el valor de las cosas proviene de la capacidad de las personas para distanciarse de los objetos de manera adecuada. Las cosas que están muy próximas, que son demasiado fáciles de obtener, no son muy valiosas. Se necesita algún esfuerzo para que algo pueda ser considerado valioso. Por el contrario, las cosas que son demasiado inaccesibles, difíciles de conseguir o prácticamente imposibles de obtener son asimismo

de poco valor. Las cosas que desafían excesivamente a nuestro esfuerzo por obtenerlas dejan de ser valiosas. Las cosas que son más valiosas son las que no son demasiado inaccesibles ni tampoco demasiado fáciles de obtener. Entre los factores que intervienen en la distancia entre un objeto y el actor se encuentran el tiempo que se tarda en conseguir dicho objeto, su escasez, las dificultades con que se encuentra el actor para lograrlo, y la necesidad de renunciar a otras cosas con el fin de hacerse con él. Las personas intentan situarse a una distancia de los objetos que los haga alcanzables, pero no con demasiada facilidad.

En este contexto general del valor, Simmel analizó el papel del dinero. En el dominio de la economía, el dinero sirve tanto para crear la distancia que nos separa de los objetos como para proveernos de los medios para llegar a ellos. El valor del dinero unido a los objetos en la economía moderna los coloca a cierta distancia de nosotros; no los podemos obtener sin dinero. La dificultad de conseguir el dinero y, por ende, los objetos, los hace valiosos para nosotros. Al mismo tiempo, una vez que hemos conseguido el dinero suficiente, tenemos la capacidad de superar la distancia entre nosotros y los objetos. Así, el dinero cumple tanto la interesante función de crear distancia entre las personas y los objetos, como también la de proveer los medios para superar esa distancia.

En el proceso de creación de valor, el dinero también procura las bases para el desarrollo del mercado, de la economía moderna y, en última instancia, de la sociedad moderna (capitalista). El dinero nos provee de los medios a través de los cuales esas entidades adquieren en sí mismas una vida, que es externa al actor y coercitiva. Ello contrasta con las sociedades anteriores en las que el trueque o el comercio no podía conducir a la reificación del mundo, que es el efecto distintivo de la economía del dinero. El dinero permite este desarrollo de varias maneras. Por ejemplo, Simmel defiende que el dinero permite «cálculos más complejos, empresas de gran escala, y créditos a largo plazo» (1907/1978: 125). Más tarde, afirma que «el dinero ha... desarrollado... las prácticas más objetivas, las normas más lógicas, puramente matemáticas, de la libertad absoluta en cualquier ámbito personal» (1907/1978: 128). Simmel no consideraba este proceso de reificación, sino como parte de un proceso más general por medio del cual la mente se encarna y simboliza en los objetos. Estas encarnaciones, estas estructuras simbólicas, llegan a reificarse y vienen a ejercer una fuerza de control sobre los actores.

El dinero no sólo ayuda a crear un mundo social reificado, sino que también contribuye a la creciente racionalización de este mundo social (B. Turner, 1986). Esta fue otra de las preocupaciones que Simmel compartió con Weber. La economía del dinero pone énfasis en los factores cuantitativos más que en los cualitativos. Simmel declaró que:

> Es fácil multiplicar los ejemplos que ilustran la preponderancia creciente de la categoría de cantidad sobre la de calidad o, de manera más precisa, la tendencia a diluir la segunda en la primera, a reducir cada vez más los elementos a lo carente de propiedades y no permitirles nada más que determinadas formas de movimiento y

> a explicar todo lo específico, individual y cualitativamente determinado, como lo más o lo menos, lo más grande o lo más pequeño, lo ancho o lo estrecho, lo habitual o lo extraño de elementos o certidumbres que en sí son incoloros y solamente accesibles a la determinación numérica —aun así esta tendencia no puede nunca alcanzar su meta por medios humanos....
>
> De este modo, una de las grandes tendencias de la vida, la reducción de calidad a cantidad, adquiere su más alto nivel y su única representación perfecta en el dinero. También aquí el el dinero aparece como el pináculo de una serie de desarrollos culturales e históricos que determinan su orientación de manera inequívoca.
>
> (Simmel,1907/1978: 278-280)

De forma menos obvia, el dinero contribuye a la racionalización incrementando la importancia del intelectualismo en el mundo moderno (B. Turner, 1986). Por un lado, el desarrollo de la economía del dinero presupone una significativa expansión de los procesos mentales. Para poner un ejemplo, Simmel señaló que los procesos mentales complejos son necesarios para transacciones de capital como garantizar los billetes de un banco con dinero efectivo. Por otro lado, una economía monetaria contribuye a un cambio considerable de las normas y valores de la sociedad; esto ayuda a «la reorientación fundamental de la cultura hacia el intelectualismo (Simmel, 1907/1978: 152). En parte debido a nuestra economía dineraria, el intelecto ha venido a considerarse la más valiosa de nuestras energías mentales.

Simmel consideraba que las transacciones de capital, que llegan a convertirse en una parte importante de la sociedad, y la expansión de estructuras reificadas, eran responsables de la decadencia de la individualidad. Esto forma parte de su argumento general sobre la decadencia de la cultura individual subjetiva frente a la expansión de la cultura objetiva («la tragedia de la cultura»):

> La circulación rápida del dinero conduce a hábitos de gasto y adquisición; hace que una cantidad concreta de dinero sea psicológicamente menos valiosa y significativa, mientras el dinero en general se vuelve importante de manera creciente, ya que los asuntos de dinero afectan ahora al individuo más vitalmente de lo que le afectan en un estilo de vida menos agitado. Nos enfrentamos aquí con un fenómeno muy común: a saber, el que el valor absoluto de algo aumenta cuando el valor de sus partes individuales disminuye. Por ejemplo, el tamaño y la significación de un grupo social con frecuencia se hacen más importantes cuando se valoran menos las vidas e intereses de sus miembros individuales; la cultura objetiva, la diversidad y viveza de su contenido, alcanza su punto álgido gracias a la división del trabajo, que condena al individuo que representa y participa de esta cultura a la especialización monótona, a la estrechez, y a un crecimiento atrofiado. La totalidad se vuelve tanto más perfecta y armoniosa, cuando menos lo es el individuo.
>
> (Simmel, 1907/1978: 199)

En algún sentido, puede ser difícil apreciar cómo el dinero adquiere el papel central que juega en la sociedad moderna. Superficialmente, el dinero aparece solamente como un simple medio para cierta variedad de fines o, según Simmel,

«la forma más pura de instrumento» (1907/1978: 210). Sin embargo, el dinero ha venido a ser el ejemplo extremo de un medio que se ha convertido en un fin en sí mismo:

> Ningún otro objeto que haya de agradecer su valor exclusivamente a su calidad instrumental y a su capacidad de convertirse en valores definitivos alcanza de modo tan fundamental y sin reservas el carácter psicológicamente absoluto del valor o la calidad de fin último que se apodera por completo de la conciencia práctica. Esta necesidad excluyente del dinero tendrá que aumentar en la medida en que éste adquiera un carácter instrumental cada vez más puro. Puesto que ello significa que el ámbito de los objetos que se pueden obtener a cambio del dinero se va ampliando, que las cosas se entregan con menor resistencia al poder del dinero y que éste es cada vez más carente de cualidades, por lo cual resulta cada vez más poderoso frente a todas las cualidades de las cosas.
>
> (Simmel, 1907/1978: 232)

Una sociedad en la que el dinero se convierte en un fin en sí mismo, cuando no en el fin último, tiene diversos efectos negativos sobre los individuos; dos de los más interesantes son el aumento del cinismo y la apatía. El cinismo se produce cuando los aspectos de la vida social, los más elevados y los más bajos, se ponen a la venta, y se reducen a un común denominador —el dinero—. Por tanto, podemos «comprar» belleza, verdad o inteligencia casi tan fácilmente como compramos cereales para el desayuno o desodorante. Esta reducción de cualquier cosa a un denominador común conduce a la actitud cínica de que todo tiene su precio, de que cualquier cosa se puede comprar o vender en el mercado. La economía del dinero también conduce a una actitud de apatía: «todas las cosas se perciben con igual insipidez y matiz grisáceo, como si no valiera la pena excitarse ante ellas» (Simmel, 1907/1978: 256). El apático ha perdido totalmente la capacidad de hacer distinciones de valor entre los últimos objetos de compra. Desde una perspectiva diferente, el dinero es el enemigo absoluto de la estética, pues reduce cada objeto a ausencia de forma, a un fenómeno puramente cuantitativo.

Otro efecto negativo de la economía del dinero son las relaciones cada vez más impersonales que fomenta. En lugar de tratarnos como individuos con personalidad propia, tratamos, cada vez más frecuentemente, con nuestra posición —el repartidor, el panadero, etc.— sin considerar quién ocupa estas posiciones. En la división moderna del trabajo característica de una economía dineraria, nos encontramos con la situación paradójica de que, mientras dependemos más de otras posiciones para sobrevivir, sabemos menos acerca de la gente que las ocupa. El individuo específico que ocupa una posición dada se vuelve paulatinamente insignificante. La personalidad de los individuos tiende a desaparecer detrás de posiciones que les demandan sólo una pequeña parte de aquella. Dado que lo que se necesita es tan poco, distintos individuos pueden ocupar la misma posición con igual efectividad. Las personas, por tanto, se convierten en elementos intercambiables.

Asunto muy relacionado es el de la influencia de la economía dineraria sobre la libertad individual. La economía pecuniaria lleva a un aumento de la esclavización de las personas. El individuo en el mundo moderno se encuentra atomizado y aislado. Encajado en un grupo no por mucho tiempo, el individuo permanece solo frente a una cultura objetiva coercitiva en continuo crecimiento y expansión.

Otra forma de influencia de la economía del dinero es la reducción de todos los valores humanos a términos pecuniarios, «la tendencia a reducir el valor del hombre a una expresión monetaria» (Simmel, 1907/1978: 356). Por ejemplo, Simmel presenta el caso de la expiación de crímenes mediante compensación económica en una sociedad primitiva. Pero su mejor ejemplo es el intercambio de sexo por dinero. La expansión de la prostitución se atribuye en parte al crecimiento de la economía dineraria.

Algunas de las intuiciones más interesantes de Simmel radican en su reflexión sobre la influencia del dinero en el estilo de vida de las personas. Por ejemplo, una sociedad dominada por una economía dineraria, tiende a reducirlo todo a una cadena de conexiones causales, que pueden ser entendidas intelectualmente, no emocionalmente. Lo que Simmel llamaba «carácter calculador» de la vida en el mundo moderno se relaciona con esto. La forma específica de intelectualidad que es propia de una economía dineraria es el modo de pensar matemático. Este, a su vez, se refiere a la tendencia a poner énfasis en los factores cuantitativos del mundo social antes que en los cualitativos. Simmel concluyó que «la vida de muchas personas transcurre evaluando, pesando, calculando y reduciendo a valores cuantitativos los cualitativos» (Simmel, 1907/1978: 444).

La clave del análisis de Simmel sobre la influencia del dinero en el estilo de vida descansa en el crecimiento de la cultura objetiva a expensas de la cultura individual. La distancia entre ambas crece con a un ritmo acelerado:

> Esta discrepancia parece hacerse continuamente más profunda. Cada día y por todas partes aumenta la riqueza de la cultura objetiva, pero la mente individual puede enriquecer las formas y contenidos de su propio desarrollo sólo distanciándose aún más de esta cultura y desarrollando la propia con un grado de celeridad más lento.
> (Simmel, 1907/1978: 449)

La causa más importante de esta creciente disparidad es el aumento de la división del trabajo en la sociedad moderna (Oakes, 1984: 19). El incremento de la especialización conduce a una mejor capacidad para crear los diversos componentes del mundo cultural. Pero, al mismo tiempo, el individuo altamente especializado pierde el sentido de la cultura como un todo y la capacidad de controlarla. Cuanto más crece la cultura objetiva, más se atrofia la individual. Uno de los ejemplos de este fenómeno es que el lenguaje, en su totalidad, se ha expandido clara y enormemente, y con todo, las capacidades lingüísticas de los hablantes parecen deteriorarse. Asimismo, con el desarrollo de la tecnología y de la maquinaria, las capacidades del trabajador individual y las habilidades

requeridas declinan espectacularmente. Por último, aunque ha habido una enorme expansión en la esfera intelectual, cada vez menos individuos valoran la etiqueta «intelectual». Individuos altamente especializados se enfrentan a un mundo de productos cada vez más cerrado e interconectado sobre el que tienen poco o ningún control. Un mundo mecánico exento de espiritualidad viene a dominar a los individuos, y afecta a su estilo de vida de varias formas. Los actos de producción se convierten en ejercicios sin significado en los que los individuos no disciernen su papel en el proceso ni en la elaboración del producto final. Las relaciones entre las personas son muy especializadas e impersonales. Consumir es poco más que devorar sin sentido un producto tras otro.

La masiva expansión de la cultura objetiva tiene un efecto dramático sobre el ritmo de vida. En general, la desigualdad característica de otras épocas se ha nivelado y ha sido reemplazada en la sociedad moderna por una pauta de vida mucho más coherente. Abundan los ejemplos de esta nivelación de la cultura moderna:

En tiempos pasados, el consumo de alimentos era cíclico y a veces incierto. Dependía de las cosechas qué comidas podían consumirse y cuándo estaban disponibles. Hoy en día, con la mejora de los métodos de conservación y transporte, podemos consumir virtualmente cualquier comida en cualquier momento. y lo que es más, la capacidad de conservar y almacenar grandes cantidades de alimentos ha sido propiciada por las frecuentes pérdidas causadas por una mala cosecha, catástrofes naturales, etc.

En cuanto a los medios de comunicación, el coche del correo infrecuente e impredecible ha sido sustituído por el telégrafo, el teléfono, un servicio de correo diario, máquinas de fax, que hacen posible la comunicación en cualquier momento.

En épocas anteriores, el día y la noche proporcionaban un ritmo natural de vida. Ahora, con la luz eléctrica, el ritmo natural se ha alterado enormemente. Muchas actividades que sólo podían ser realizadas a la luz del día, pueden realizarse de noche también.

Los estímulos intelectuales, restringidos formalmente a una conversación ocasional o a un libro extraño, ahora están disponibles en cualquier momento, dado el acceso a libros y revistas. En este campo, como en todos los otros, la situación es aún más exagerada que en tiempos de Simmel. Con la radio, la televisión, el vídeo, los radiocasetes y las cintas grabadoras y los ordenadores, la disponibilidad y las posibilidades de estímulos intelectuales han crecido mucho más de lo que Simmel hubiera podido imaginar.

Hay elementos positivos en todo esto. Por ejemplo, las personas son mucho más libres porque están menos coartadas por su ritmo natural de vida. A pesar de estos adelantos, los problemas se originan porque todos estos desarrollos se producen en el nivel de la cultura objetiva y son parte de un proceso por el cual la cultura objetiva crece y empobrece la cultura individual.

Al final, el dinero ha venido a ser el símbolo y el factor más importante del desarrollo de un modo relativista de existencia. El dinero nos permite reducir los fenómenos más dispares a cantidades de moneda, y esto permite que los fenómenos puedan ser comparados unos con otros. En otras palabras, el dinero nos permite relativizar *cualquier cosa*. Nuestro modo relativista de vida contrasta con otros métodos de vida anteriores, en los que las personas creían en ciertas verdades eternas. La economía dineraria destruye estas verdades eternas. Pero los costes que para las personas tiene este aumento de la libertad respecto de las ideas abolutas sobrepasan a las ventajas. La alienación endémica provocada por la expansión de la cultura objetiva en la moderna economía dineraria supone, a los ojos de Simmel, una amenaza para las personas más grande que los demonios del absolutismo. Quizá Simmel no deseara el regreso a un tiempo anterior, más simple, pero ciertamente nos advertió que fuéramos precavidos frente a los peligros seductores asociados al crecimiento de la economía monetaria y la cultura objetiva en el mundo moderno.

Aunque hemos subrayado los efectos negativos de la moderna economía del dinero, tiene también aspectos liberadores (Levine, 1981b). En primer lugar, nos permite tratar con muchas más personas en un mercado más extenso. En segundo lugar, nuestras obligaciones con los demás se limitan a servicios concretos de productos y no lo abarcan todo. En tercer lugar, la economía del dinero permite a las personas encontrar satisfacciones que no podrían darse en sistemas económicos anteriores. En cuarto lugar, las personas tienen una mayor libertad para desarrollar su individualidad de forma plena en este ámbito. Quinto, las personas son más capaces de mantener y proteger su centro subjetivo, toda vez que están implicadas sólo en relaciones muy limitadas. Sexto, la separación del trabajador de los medios de producción, como señalaba Simmel, permite al individuo cierta libertad respecto de las fuerzas productivas. Finalmente, el dinero ayuda a las personas a desarrollarse cada vez más libres de las constricciones de sus grupos sociales. Por ejemplo, en una economía de trueque, los grupos controlan ampliamente a las personas, pero en el mundo económico moderno tales trabas se pierden, con el resultado de que las personas son más libres de establecer sus propios vínculos económicos. Sin embargo, aunque Simmel se esmera en señalar una gran variedad de efectos liberadores de la economía del dinero y de la modernidad en general, en cambio, desde nuestro punto de vista, el núcleo de su obra descansa en su análisis de los problemas asociados a la modernidad, en especial «la tragedia de la cultura».

EL SECRETO: ESTUDIO DE UN CASO EN LA SOCIOLOGIA DE SIMMEL

Mientras *La filosofía del dinero* demuestra que Simmel tenía un alcance teórico comparable con el de Marx, Weber y Durkheim, es un ejemplo atípico de su obra. Por tanto, en este epígrafe volveremos a un tipo más característico de

la obra simmeliana, su trabajo sobre una forma específica de interacción: el secreto. El *secreto* se define como la condición en que una persona tiene la intención de esconder algo mientras otra investiga para revelar lo que está siendo encubierto. En nuestro análisis no nos ocuparemos únicamente de describir las numerosas y penetrantes ideas de Simmel sobre el secreto, sino también de aunar todas las ideas sociológicas que han ido surgiendo a lo largo de este capítulo.

Simmel comienza con el hecho básico de que las personas deben saber algunas cosas sobre las demás con el fin de interactuar con ellas. Por ejemplo, debemos saber a quién tratamos (por ejemplo, un amigo, un pariente, un tendero). Podemos llegar a saber gran cantidad de cosas sobre otras personas, pero no podemos conocerlas absolutamente todas. Es decir, no podemos conocer de las otras personas todos sus pensamientos, caprichos, ni tantas otras cosas. Sin embargo, nos formamos alguna clase de concepción unitaria de los otros a partir de las pequeñas cosas que podemos saber de ellos. Nos hacemos una imagen mental claramente coherente de las personas con las que interactuamos. Simmel veía una relación dialéctica entre la interacción (existencia) y el cuadro mental que tenemos de los otros (concepción): «Nuestras relaciones, por tanto, se desarrollan sobre la base de un conocimiento recíproco, y este conocimiento sobre la base de relaciones reales. Ambas están inextricablemente entretejidas» (1906/1950: 309).

En todos los aspectos de nuestras vidas nos hacemos con parte de la verdad, pero también con la ignorancia y el error. Sin embargo, es en la interacción con otras personas donde ignorancia y error adquieren un carácter distintivo. Esto se relaciona con la vida interior de las personas con las que interactuamos. Las personas, a diferencia de cualquier otro objeto de conocimiento, tienen la capacidad de revelar *intencionalmente* la verdad acerca de sí mismas *o* de mentir y ocultar tal información.

El hecho es que incluso si las personas quisieran revelar toda su información (y casi nunca lo hacen), no podrían hacerlo, porque esta información «podría volver loco a cualquiera» (Simmel, 1906/1950: 312). Por lo tanto, las personas deben seleccionar las cosas que van a referir a los otros. Desde el punto de vista de la preocupación de Simmel por las cuestiones cuantitativas, sólo ofrecemos «fragmentos» de nuestras vidas interiores a los otros. Además, elegimos qué fragmentos vamos a revelar y ocultar. Por ello, en toda interacción, sólo descubrimos una parte de nosotros mismos, y la parte que elegimos mostrar depende de cómo seleccionemos y ordenemos los fragmentos.

Esto nos conduce a *mentir*, una forma de interacción en la que el mentiroso esconde *intencionalmente* la verdad a los otros. En la mentira, no ocurre sólo que los otros se queden con una idea falsa, sino también que el error se une al hecho de que el mentiroso se propone que los otros sean engañados.

Simmel analiza la mentira en términos de geometría social, concretamente de sus ideas sobre la distancia. Por ejemplo, en opinión de Simmel podemos aceptar mejor e incluso entendernos con aquellos mentirosos que están más distantes de nosotros. Por tanto, tenemos poca dificultad para entender que los

políticos que habitan en Washington D.C. nos mientan con frecuencia. Por contra, «si una persona cercana a nosotros nos miente, la vida se hace insoportable» (Simmel, 1906/1950: 313). La mentira de un esposo, de un amante, o de un niño tiene un efecto mucho más devastador sobre nosotros que la mentira de un miembro del gobierno, que sólo conocemos a través de la pantalla del televisor.

De forma más general, en lo que se refiere a la cuestión de la distancia, ocurre que todos los medios de comunicación combinan hoy en día elementos conocidos por ambas partes, con hechos conocidos sólo por una u otra. La existencia de los segundos conduce al «distanciamiento» en todas las relaciones sociales. En cambio, Simmel defiende que las relaciones sociales requieren *ambos* elementos, los que son conocidos por los actores y los desconocidos para una u otra parte. Es decir, incluso la relación más íntima requiere tanto cercanía como distancia, un conocimiento recíproco y la mutua ocultación. Por tanto, el secreto es una parte integral de todas las relaciones sociales, aunque una relación pueda destruirse si el secreto se vuelve conocido por la persona a la que se le quería esconder.

El secreto está vinculado con el tamaño de la sociedad. En pequeños grupos es más difícil que se desarrollen secretos. «Cada uno está demasiado cerca del otro y sus circunstancias y la frecuencia y la intimidad del contacto lleva consigo demasiadas tentaciones de revelarlo» (Simmel, 1906/1950: 335). Además, en pequeños grupos, los secretos no son necesarios porque cada cual es similar al otro. En grandes grupos, por el contrario, los secretos pueden desarrollarse más fácilmente y se necesitan más porque hay grandes diferencias entre las personas.

Sobre la cuestión del tamaño, en el nivel más macroscópico, debemos notar que el secreto no sólo es una forma de interacción (que, como ya hemos visto, afecta a muchas otras formas), sino también puede llegar a caracterizar a un grupo en su totalidad. A diferencia del secreto poseído por un único individuo, el secreto en una *sociedad secreta* es compartido por todos los miembros de ésta y determina las relaciones recíprocas entre ellos. Al igual que en el caso individual, sin embargo, el secreto de la sociedad secreta no puede ser escondido para siempre. En una sociedad así hay una tensión constante causada por el hecho de que el secreto puede ser descubierto o revelado y, por tanto, la base entera que soporta la existencia de dicha sociedad secreta puede desmoronarse.

Simmel examina varias formas de relaciones sociales desde el punto de vista del conocimiento recíproco y el secreto. Por ejemplo, todos nosostros estamos implicados en una amplia gama de grupos de interés en los que interactuamos con otras personas sobre unas bases limitadas, y las personalidades totales de estas personas son irrelevantes para nuestros intereses específicos. Así, en la universidad al estudiante le interesa lo que el profesor dice y hace en el aula y no todos los aspectos de la vida del profesor y de su personalidad. Al relacionar esta forma de interacción con sus ideas sobre la sociedad en su conjunto, Simmel defiende que el aumento de la objetivación de la cultura lleva consigo más y más grupos de interés limitado, así como el tipo de relaciones que se desprenden de ellos. Tales relaciones requieren cada vez menos cantidad

de la totalidad subjetiva del individuo (cultura individual) de lo que necesitaban las asociaciones en las sociedades premodernas.

En las relaciones impersonales características de la sociedad moderna objetivada, la *confianza*, como forma de interacción, se convierte en algo cada vez más importante. Para Simmel «la confianza actúa de intermediario entre el conocimiento y la ignorancia entre los hombres» (1906/1950: 318). En las sociedades premodernas era más probable que las personas tuvieran mucha información sobre los otros con los que trataban. Pero en el mundo moderno no tenemos, y no podemos tener, esa gran cantidad de información sobre aquellos con quienes nos asociamos. Por tanto, los estudiantes no saben mucho acerca de sus profesores (ni viceversa), pero deben tener la confianza de que los profesores les van a enseñar en el tiempo fijado y van a tratar lo que se supone que deben tratar.

Otra forma de relación social se produce con los *conocidos*. Sabemos de nuestros conocidos, pero no disponemos de un saber íntimo de ellos: «Cada cual conoce del otro sólo la parte exterior, tanto en un sentido puramente social representativo como en el sentido de lo que éste nos quiere mostrar» (Simmel, 1906/1950: 320). En consecuencia, hay mucha más tendencia a la ocultación entre las personas que se conocen que entre las que intiman.

Entre las relaciones con «conocidos», Simmel analiza otra forma de asociación: la *discreción*. Somos discretos con las personas que tratamos, evitando «conocer del otro lo que él positivamente no nos revele. No se trata, en principio, de que no debamos saber algo determinado, sino de la reserva general que nos imponemos frente a la personalidad total» (Simmel, 1906/1950: 321). A pesar de la discreción, muchas veces llegamos a saber más acerca de las otras personas de lo que éstas nos revelan voluntariamente. Más concretamente, es frecuente que lleguemos a saber cosas que otras personas preferirían que no supiéramos. Simmel nos ofrece un ejemplo muy freudiano de cómo llegamos a hacernos con esas informaciones: «A quien tenga un fino oído psicológico, los hombres le delatarán incontables veces sus pensamientos y cualidades más secretos, no sólo *a pesar de* esforzarse en *ocultarlos*, sino justamente *por ello*» (1906/1950: 323-24). De hecho, Simmel defiende que la interacción humana depende tanto de la discreción *como* del hecho de que lleguemos a saber muchas veces más de lo que se supone que deberíamos saber.

En lo que se refiere a otra forma de interacción, la *amistad*, Simmel contradice la suposición de que se basa en la intimidad total, en el pleno conocimiento recíproco. La falta de intimidad es especialmente cierta en las relaciones de amistad de la sociedad moderna, diferenciada: «Acaso el hombre moderno tenga demasiado que ocultar, para contraer amistades a la manera antigua» (Simmel, 1906/1950: 326). Así, tenemos un conjunto de relaciones diferenciadas que se basan en afinidades intelectuales comunes, en la religión y en experiencias compartidas. Hay una clase muy limitada de intimidad en tales relaciones de amistad y, por consiguiente, un gran encubrimiento. Con todo, a pesar de esas limitaciones, las relaciones de amistad implican aún cierta intimidad:

> Pero la relación así delimitada y arropada en discreciones, puede proceder del centro mismo de la personalidad total, alimentarse de sus jugos radicales, aunque sólo rieguen luego una sección de la periferia. Esta idea lleva a la misma profundiidad de sentimiento y produce el mismo espíritu de sacrificio que aquellas relaciones, que, en épocas y personas menos diferenciadas abarcaban la periferia entera de la vida y para las cuales no eran problema la reserva y la discreción.
>
> (Simmel, 1906/1950: 326)

Llegamos finalmente a la forma de asociación concebida normalmente como la más íntima y menos encubridora: *el matrimonio*. Simmel defiende que existe en el matrimonio la tentación de revelar toda la información a la pareja, a no tener secretos. Sin embargo, desde su punto de vista, esto puede ser un error. Todas las relaciones sociales requieren «una cierta proporción de verdad y mentira»; por lo tanto, sería imposible eliminar todo error de una relación social (Simmel, 1906/1950: 329). Más concretamente, la completa autorrevelación (suponiendo que fuera posible) haría del matrimonio un asunto muy prosaico y eliminaría toda posibilidad de lo inesperado. Finalmente, la mayoría de nosotros tiene recursos internos limitados, y cada relación reduce los tesoros (secretos) que podemos ofrecer a los demás. Solamente los pocos que dispongan de un gran acervo de buenas cualidades personales pueden permitirse hacer numerosas revelaciones a su pareja. Los demás quedaran desnudos (y carecerán de interés) a causa de una excesiva autorrevelación.

Simmel retoma después el análisis de las funciones, de las consecuencias positivas, del secreto. Considera el secreto como «una de las más grandes conquistas de la humanidad... el secreto significa una enorme ampliación de la vida, porque en completa publicidad muchas manifestaciones de ésta no podrían producirse. El secreto ofrece, por así decirlo, la posibilidad de que surja un segundo mundo, junto al mundo patente» (1906/1950: 330). Más concretamente, en términos de su funcionalidad, el secreto, sobre todo si lo comparten varias personas, produce una gran «complicidad» entre los que lo conocen. Un alto estatus se asocia asimismo con el secreto; hay algo misterioso en torno a las posiciones supraordenadas y a los logros superiores.

La interacción humana se modela en general por medio del secreto y su oposición lógica, la *traición*. El secreto siempre va acompañado dialécticamente por la posibilidad de ser descubierto. La traición puede producirse por dos causas. Otra persona, desde fuera, puede descubrir nuestro secreto, mientras que desde dentro, siempre existe la posibilidad de que revelemos el secreto. «El secreto pone una barrera entre los hombres pero, al propio tiempo, el desafío tentador de romperlo, por indiscreción o confesión... Del contraste entre ambos intereses, el de ocultar y el de descubrir, brota el matiz y el destino de las relaciones mutuas entre los hombres» (Simmel, 1906/1950: 334).

Simmel vinculó sus ideas sobre la mentira a sus consideraciones sobre la sociedad en el mundo moderno. Para Simmel, el mundo moderno es mucho más dependiente de la honestidad que las sociedades anteriores. Por ejemplo, la economía moderna es cada vez más una economía de crédito, y el crédito de-

pende del hecho de que las personas restituyan lo que han prometido. Por otra parte, los investigadores de la ciencia moderna dependen de los resultados de otros muchos estudios que no pueden revisar al detalle. Estos estudios son producidos por innumerables científicos, que dichos investigadores ni siquiera conocen personalmente. Por lo tanto, los científicos modernos dependen de la honestidad de los otros científicos. Simmel concluye: «Bajo las condiciones modernas, la mentira se convierte, por ende, en algo mucho más devastador de lo que fue antes, algo que cuestiona los auténticos fundamentos de nuestra vida» (1906/1950: 313).

De forma más general, Simmel conecta el secreto con su pensamiento sobre la estructura social de la sociedad moderna. Por un lado, una sociedad muy diferenciada permite y requiere un alto grado de secreto. Por otra parte, dialécticamente, el secreto sirve para intensificar tal diferenciación.

Simmel relaciona el secreto con la moderna economía dineraria; el dinero hace posible un nivel de secreto imposible de alcanzar anteriormente. En primer lugar, «el carácter comprimible» del dinero hace posible enriquecer a otros simplemente deslizándoles en secreto un cheque sin que nadie tenga noticia de ello. En segundo lugar, el carácter abstracto y falto de calidad del dinero hace posible ocultar «transacciones, adquisiciones y cambios de propiedad» que eran imposibles cuando se intercambiaban objetos más tangibles (Simmel, 1906/1950: 335). En trecer lugar, el dinero puede invertirse en cosas muy distantes, con lo cual se puede hacer una transacción invisible para los más próximos.

Simmel consideró asimismo que en el mundo moderno los asuntos públicos, como los relacionados con la política, tienden a perder su secreto e inaccesibilidad. Por contra, los negocios privados están mucho más ocultos de lo que lo estaban en las sociedades premodernas. Simmel liga aquí sus reflexiones sobre el secreto con su pensamiento sobre la ciudad moderna, argumentando que «la vida moderna ha elaborado, en medio del hacinamiento de las grandes ciudades, una técnica que permite guardar el secreto de los asuntos privados» (Simmel, 1906/1950: 337). Sobre todo «lo público se hace cada vez más público; lo privado, cada vez más privado» (Simmel, 1906/1950: 337).

Hemos visto, pues, en este epígrafe cómo la obra de Simmel sobre el secreto ilustra muchos de los aspectos de su orientación teórica.

RESUMEN

La obra de Simmel ha influido en la teoría sociológica estadounidense durante muchos años. El foco de esta influencia parece trasladarse de la microsociología a la teoría sociológica general. La microsociología simmeliana se enmarca en una teoría dialéctica amplia que interrelaciona los niveles culturales e individuales. Identificamos cuatro niveles que preocuparon a Simmel en su obra: el psicológico, el interaccional, el estructural e institucional y, por último, el metafísico.

Simmel trabajó con una orientación dialéctica, aunque no tan bien articulada como la de Karl Marx. Ilustramos las preocupaciones dialécticas de Simmel de varias formas. Tratamos las maneras en que se manifiestan como formas de interacción —sobre todo, la moda. Simmel también se interesó por los conflictos entre los individuos y las estructuras sociales, pero su mayor preocupación la constituyeron aquellos conflictos que se desarrollan entre la cultura individual y la cultura objetiva. Percibió la existencia de un proceso general por el cual la cultura objetiva se expande y la cultura individual se empobrece cada vez más frente a ese desarrollo. Simmel consideró este conflicto, a su vez, como parte de un conflicto filosófico más amplio entre más-vida y más-que-vida.

El grueso de este capítulo se ha dedicado al pensamiento de Simmel sobre cada uno de estos niveles de la realidad social. Aunque hizo suposiciones muy útililes respecto de la conciencia, no las trabajó a fondo. Su obra es más rica en lo referente a las formas de interacción y los tipos de interactuantes. En su sociología formal, Simmel mostró gran interés por la geometría social, por ejemplo, los números de personas. En este contexto, examinamos la obra de Simmel sobre la transición crucial de la diada a la triada. Con la adición de una persona, nos trasladamos desde una diada a una triada y, con ello, surge la posibilidad de desarrollo de las estructuras de gran escala que llegan a separarse y a dominar a los individuos. Esto crea la posibilidad de conflicto y contradicción entre los individuos y la sociedad en su conjunto. En su geometría social, Simmel se ocupó también de la cuestión de la distancia, como, por ejemplo, en su ensayo sobre «el extraño». La dedicación de Simmel a los tipos sociales se ilustra con su análisis del pobre; sus reflexiones sobre las formas sociales aparecen en su análisis de la dominación, es decir, de la supraordenación y subordinación.

En el nivel macro, Simmel no nos ofreció gran cosa sobre las estructuras sociales. De hecho, algunas veces parece tener una perturbadora tendencia a reducir las estructuras sociales a no mucho más que pautas de interacción. En el nivel macro, el interés central de Simmel fue la cultura objetiva. Se ocupó tanto de la expansión de esta cultura como de sus efectos destructivos sobre los individuos. Esta preocupación general se encuentra en varios de sus ensayos, por ejemplo, en los que tratan de la ciudad y el intercambio.

En *La filosofía del dinero*, el análisis simmeliano progresó desde el dinero al valor, a los problemas de la sociedad moderna y, en última instancia, a los problemas de la vida en general. Por último, analizamos la obra de Simmel sobre el secreto con el fin de ilustrar el amplio alcance de sus ideas teóricas. El análisis de la obra simmeliana sobre el dinero, así como sus ideas sobre el secreto, demuestran una elegancia y sofisticación en su orientación teórica mucho mayores que lo que le reconocen quienes están familiarizados únicamente con su pensamiento sobre los fenómenos en el nivel micro.

CAPITULO 9

GEORGE HERBERT MEAD

Como veremos a lo largo de este capítulo, las teorías sociopsicológicas de George Herbert Mead se inspiraron en diversas fuentes intelectuales (Joas, 1985), pero la influencia más importante que nos es dado percibir es la del conductismo psicológico [1]. Mead define el *conductismo* en su sentido más general como «simplemente un enfoque sobre el estudio de la experiencia del individuo desde el punto de vista de su *conducta*» (1934/1962: 2; cursivas añadidas). (El término *conducta* se emplea aquí con el mismo sentido que comportamiento). Mead no encontró dificultad alguna en el empleo de este enfoque, pero sí se topó con ciertos problemas derivados del modo en que el conductista más destacado de su época, John B. Watson, lo definía y practicaba (Buckley, 1989).

El conductismo de la época de Mead, tal y como lo practicaban y lo aplicaban a los humanos Watson y muchos otros, se inspiraba en la psicología animal, donde funcionaba bastante bien. Se basaba en la premisa de que era imposible comprender, mediante la introspección, las experiencias particulares y mentales (suponiendo que existieran) de los animales inferiores, y de que lo único que se requería era analizar la conducta animal. Watson, más que intentar adaptar el conductismo al hecho de que había diferencias mentales obvias entre los animales y los humanos, simplemente aplicó los principios de la conducta animal a los humanos. Para Watson, las personas eran poco más que «máquinas orgánicas» (Buckley, 1989: x). Debido a su concepción de las personas y a la analogía entre humanos y animales, Watson rechazaba la idea del estudio de la conciencia humana mediante la introspección o cualquier otro método. Como Mead dijo de una manera muy gráfica, «la actitud de John B. Watson es similar a la de la reina de *Alicia en el país de las maravillas*: '¡Cortadles la cabeza!' (1934/1962: 2-3).

Desde el punto de vista de Mead, Watson intentaba partir de la conducta para explicar la experiencia del individuo, sin preocuparse de la experiencia interior, la conciencia y las imágenes mentales. A diferencia de Watson, Mead pensaba que incluso las experiencias internas podían estudiarse desde el punto del vista del conductista, siempre que este punto de vista *no* fuera excesivamente limitado. Así, Mead *es* un conductista, aunque él mismo se denominaba «conductista social». Sin embargo, esta extensión, que aparentemente no es relevante, establece una diferencia teórica enorme. La teoría del interaccionismo simbólico —que se derivó en gran medida de la teoría de Mead— es muy diferente de las teorías conductistas (como la teoría del intercambio) y, en efecto, ambas se inscriben en paradigmas sociológicos distintos (Ritzer, 1975a; véase también el Apéndice) [2].

Aunque Mead se propuso introducir lo que ocurre dentro de la mente huma-

[1] Para una crítica de esta postura véase Natanson (1973b).

[2] Sin embargo, encontramos algunos pensadores (por ejemplo, Lewis y Smith, 1980) que señalan que esta diferencia se relacionaba más con el modo en que sus sucesores, especialmente Herbert Blumer, interpretaron la obra de Mead, que con las teorías del propio Mead (véase también McPhail y Rexroat, 1979).

na como parte del conductismo social, se opuso con Watson al empleo de la introspección en el estudio de los procesos mentales. El deseo de Mead era estudiar la mente partiendo de la propia conducta, no empleando el método introspectivo:

> La oposición del conductista a la introspección está justificada. No es una empresa fructífera, desde el punto de vista del estudio psicológico... Lo que ocupa al conductista, aquello a lo que tenemos que volver, es la reacción misma, y sólo en la medida en que podamos traducir el contenido de la introspección en términos de reacción podremos obtener alguna doctrina psicológica satisfactoria.
> (Mead, 1934/1962: 105; cursivas añadidas)

En lugar de estudiar la mente instrospectivamente, Mead se centró en el *acto*, y en el caso de que otras personas estuvieran implicadas en él, en el acto *social*. Los actos son conductas que, en parte, pueden definirse a partir de las nociones conductistas de estímulo y respuesta. Es decir, ciertos estímulos externos causan el que las personas respondan con un acto. Mead afirmaba que «parte del acto reside dentro del organismo y sólo más tarde cobra expresión; creo que Watson ha pasado por alto este aspecto de la conducta» (1934/1962: 6). Mead no ignora la experiencia interior del individuo porque, en su opinión, esa experiencia interior forma *parte* del acto; es decir, constituye una parte crucial del acto (en breve, nos detendremos en él). Consecuentemente, mantiene que «debe admitirse la existencia de algo como la mente o la conciencia, en un sentido o en otro» (1934/1962: 10). Mead es consciente de que la mente no puede reducirse simplemente a conductas, pero afirma que sí es posible explicarla en términos conductistas sin negar su existencia.

Mead define la mente en términos *funcionales*, no idealistas. Es decir, la mente se define en términos de lo que hace, del papel que desempeña en el acto, más que como un fenómeno subjetivo trascendental. La mente forma parte, una parte crucial, del sistema nervioso central, y Mead intenta extender el análisis del acto, especialmente del acto social, a lo que se deja observar en el sistema nervioso central: «Insisto en que las pautas que encontramos en el sistema nervioso central son pautas de acción, no de contemplación» (1934/1962: 26). Además, lo que ocurre en el sistema nervioso central es, en realidad, inseparable del acto; constituye un parte constituyente del acto. Así, Mead se negó a pensar en la mente en términos subjetivos y la estudió como algo que forma parte de un proceso objetivo.

Otro aspecto intelectual importante del pensamiento de Mead es el *pragmatismo*; en efecto, Mead es una de las figuras claves en el desarrollo de la filosofía pragmática (entre otros, se cuentan John Dewey y Charles Peirce) (Lewis y Smith, 1980). Mead (1938/1972) pensaba que el pragmatismo era un «producto natural estadounidense». El pragmatismo reflejaba el triunfo de la ciencia y del método científico en la sociedad estadounidense y su extensión al estudio del mundo social (J. Baldwin, 1986). En lugar de ser de índole contemplativa y espiritual, como los sistemas filosóficos anteriores, el pragmatismo estudia el

mundo real, la realidad empírica. Los pragmatistas creen en la superioridad de los datos científicos sobre los dogmas filosóficos y cualquier otro tipo de conocimiento. Como dice John Baldwin: «La ciencia es superior al aprendizaje mediante el método de prueba y error, a la introspección, a la lógica *a priori*, al dogma religioso, al idealismo, a la filosofía especulativa y a todas las demás fuentes de conocimiento que no son empíricas» (1986: 16). La ciencia constituye el medio óptimo no sólo para obtener conocimiento, sino también para analizar y solucionar los problemas sociales. Las teorías científicas, así como las ideas en general, deben verificarse mediante el empleo de los procedimientos científicos. Las ideas que superan la prueba son las que proporcionan un conocimiento útil y pueden resolver los problemas. Los pragmatistas rechazan la idea de la existencia de verdades absolutas. De acuerdo con el conocimiento científico, creen que las ideas son provisionales y están sujetas al cambio, a la luz de la investigación futura.

El pragmatismo también implica una serie de ideas que están más directamente relacionadas con la teoría sociológica de Mead (Charon, 1989). Primera, para los pragmatistas, la verdad y la realidad no existen «fuera» del mundo real; se «crean activamente cuando actuamos en el mundo y nos proyectamos hacia él» (Hewitt, 1984: 8; véase también Shalin, 1986). Segunda, la gente recuerda el pasado y basa su conocimiento del mundo en lo que se ha revelado útil. Suele modificar lo que ya no «funciona». Tercera, las personas definen los «objetos» sociales y físicos que encuentran en el mundo de acuerdo con el uso que hacen de ellos. Finalmente, si queremos comprender a los actores, debemos basar nuestra comprensión en lo que realmente hacen en el mundo. Conforme a estas ideas, nos resulta fácil comprender la afirmación de John Baldwin de que el pragmatismo está «arraigado en la 'rudimentaria pero efectiva' ética norteamericana que desarrollaron los colonos para enfrentarse al reto que planteaba la nueva frontera y a los problemas prácticos derivados de la colonización de una nueva tierra» (1986: 22). En suma, el pragmatismo es una filosofía «pragmática» en varios sentidos, incluido el hecho de que adopta tanto el enfoque de los científicos sobre el aquí y el ahora como los métodos científicos, de que se ocupa de lo que la gente hace realmente, y de que se preocupa de generar ideas prácticas que nos puedan ayudar a solventar los problemas de la sociedad.

Lewis y Smith (1980) distinguieron entre dos corrientes del pragmatismo: el *pragmatismo nominalista* (asociado a John Dewey y William James) y el *realismo filosófico* (asociado a Mead). El primero defiende que, si bien los fenómenos societales existen, no existen independientemente de las personas y no tienen una influencia decisiva en la conciencia y la conducta individual (algo que se opone a los hechos sociales de Durkheim y a los mundos reificados de Marx, así como al pensamiento de Weber y Simmel). En concreto, esta perspectiva «concibe a los individuos como agentes existencialmente libres que aceptan, rechazan, modifican o, en cualquier caso, 'definen', las normas, los papeles, las creencias, etc... de la comunidad según sus propios intereses y planes particula-

res del momento» (Lewis y Smith, 1980: 24). Sin embargo, los realistas sociales ponen el énfasis en la sociedad y en el modo en que ésta crea y controla los procesos mentales individuales. Más que constituir agentes libres, los actores y sus procesos cognitivos y conductas están controlados por el conjunto de la comunidad [3].

Una vez desarrollada y explicada la diferencia entre las dos corrientes, Lewis y Smith concluyen que la obra de Mead se enmarca mejor en la perspectiva del realismo filosófico. Esta ubicación nos será útil y arrojará luz sobre el análisis que vamos a presentar (especialmente el de la prioridad que da Mead a lo social). Sin embargo, clasificar a Mead como realista significa incluirle en la misma categoría que a Durkheim, algo inaceptable debido a las importantes diferencias que existen entre sus teorías. De hecho, la teoría de Mead no encaja totalmente en ninguna de estas categorías. En el pensamiento de Mead encontramos tanto elementos nominalistas como realistas. En concreto, en una buena parte de la obra de Mead los procesos sociales y la conciencia se explican recíprocamente y no pueden distinguirse con claridad. En otras palabras, la obra de Mead se caracteriza por una dialéctica entre el realismo y el nominalismo.

Esto nos lleva a otra importante fuente intelectual del pensamiento de Mead, la filosofía de Hegel, y en especial su dialéctica. Ya hemos analizado la dialéctica en el quinto capítulo dedicado a Marx, y muchas de las ideas expresadas allí nos ayudan a comprender el pensamiento de Mead. Regresaremos a esta cuestión más adelante en este capítulo porque, como veremos, el pensamiento dialéctico hace casi imposible separar muchas ideas teóricas de Mead debido a que están dialécticamente relacionadas. Sin embargo, si empleamos la misma estrategia que utilizó Mead, podremos distinguir entre varios conceptos y ganar así en claridad. Tengan siempre en cuenta (de vez en cuando se lo recordaremos al lector) que en todos los análisis específicos existe una interrelación dialéctica entre los diversos conceptos.

LA PRIORIDAD DE LO SOCIAL

Ellsworth Faris, en su análisis de la obra más famosa de Mead, *Mind, Self and Society* [Espíritu, persona y sociedad], señaló que «no el espíritu y luego la sociedad; sino la sociedad primero y luego los espíritus que surgen con esa sociedad... es este el orden que él [Mead] hubiera establecido» (citado en Miller, 1982a: 2). La inversión de Faris del título de este libro refleja el hecho ampliamente reconocido, y admitido por el propio Mead, de que la sociedad o, en general, lo social, tenía prioridad en su análisis.

[3] Para una crítica de esta distinción, véase Miller (1982b, 1985).

GEORGE HERBERT MEAD: Reseña biográfica



La mayoría de los teóricos analizados en este libro alcanzaron renombre en vida por sus obras publicadas. Sin embargo, la fama de George Herbert Mead durante su vida se debió tanto a su actividad docente como a sus escritos. Sus palabras influyeron profundamente en muchos estudiantes que llegarían a convertirse en destacados sociólogos del siglo veinte. Uno de sus estudiantes señaló «La conversación era su mejor medio; sus escritos eran secundarios» (T.V. Smith, 1931: 369). Y he aquí la descripción de la actividad docente de Mead hecha por uno de sus estudiantes, que hoy en día es un sociólogo conocido, Leonard Cottrell:

> Para mi, el curso del profesor Mead fue una experiencia única e inolvidable... el profesor Mead era un hombre alto y de aspecto amable que llevaba un fabuloso bigote y barba al estilo Vandyke. Le caracterizaba una sonrisa benévola, algo tímida y aderezada con un guiño de ojos, como si estuviera gastando una broma secreta a su audiencia...
>
> Cuando impartía clase —siempre sin notas— el profesor Mead manipulaba un trozo de tiza y la miraba fijamente... Cuando subrayaba alguna cuestión determinada durante la clase levantaba la mirada y nos echaba una sonrisa casi de disculpa sobre nuestras cabezas y jamás fijaba la mirada en ninguno de nosotros. Sus palabras fluían y enseguida nos dimos cuenta que no nos gustaban las preguntas o comentarios durante el transcurso de la clase. En efecto, cuando alguien osaba hacer una pregunta se oía un murmullo de desaprobación entre los estudiantes. Protestaban por cualquier interrupción del brillante flujo de palabras...

Para Mead, la psicología social tradicional partía de la psicología del individuo para explicar la experiencia social; Mead, en cambio, dio siempre prioridad al mundo social para comprender la experiencia social. Mead lo explica así:

> En psicología social no construimos la conducta del grupo social en términos de la conducta de los distintos individuos que componen; antes bien, *partimos de un todo social determinado* de compleja actividad social, dentro del cual analizamos (como elementos) la conducta de cada uno de los distintos individuos que lo componen. Es decir intentamos explicar la conducta del individuo en términos de la conducta organizada del grupo social en lugar de explicar la conducta organizada

> Pedía poco a los estudiantes. Nunca hizo exámenes. Nos pedía sólo que escribiéramos un trabajo dentro de nuestras posibilidades. El profesor Mead los leía meticulosamente y los calificaba de acuerdo con su parecer. Podría pensarse que los estudiantes no se molestaban en asistir a clase y simplemente hacían algunas lecturas para componer su trabajo, pero no era ese el caso. Los estudiantes siempre asistían a sus clases. No se cansaban de escucharle.
>
> (Cottrell, 1980: 49-50)

Con el paso de los años, muchas de las ideas sociológicas de Mead se publicaron, especialmente en *Espíritu, persona y sociedad.* Este y otros libros de Mead influyeron poderosamente en la sociología contemporánea.

Nacido el veintisiete de febrero de 1863 en South Hadley, Massachusetts, Mead estudió filosofía y sus aplicaciones a la psicología social. Se graduó en Oberlin College (su padre era profesor allí) en 1883 y después de trabajar algunos años como profesor de instituto, consejerode algunas empresas ferroviarias y tutor particular, Mead comenzó sus estudios de posgrado en Harvard, en 1887. Tras pasar algunos años en Harvard, así como en las universidades de Leipzig y Berlín, a Mead le ofrecieron un puesto de lector en la Universidad de Michigan en 1891.

Es interesante mencionar que Mead nunca obtuvo título universitario alguno. En 1894, John Dewey le invitó a trasladarse a la Universidad de Chicago y allí permaneció durante el resto de su vida. Además de sus actividades docentes y académicas, Mead participó activamente en la política, especialmente en el movimiento de reforma de Chicago (Joas, 1985).

George Herbert Mead murió el veintiséis de abril de 1931.

> del grupo social en términos de la conducta de los distintos individuos que pertenecen a él. Para la psicología social, el *todo (la sociedad) es anterior a la parte (el individuo)*, no la parte al todo; y la parte es expresada en términos del todo, no el todo en términos de la parte o las partes.
>
> (Mead, 1934/1962: 7; cursivas añadidas)

Para Mead, el todo social precede a la mente individual lógica y temporalmente. En la teoría de Mead, como veremos más tarde, el individuo consciente y pensante es lógicamente imposible sin un grupo social que le precede. El grupo social es anterior, y es él el que da lugar al desarrollo de estados mentales autoconscientes.

EL ACTO

Mead considera el acto como la «unidad más primitiva» de su teoría (1982: 27). No es en sí un fenómeno emergente, sino la base de toda emergencia. En otras palabras, el acto es la base de donde emergen todos los demás aspectos del análisis de Mead. Es en su análisis del acto cuando Mead se aproxima más al enfoque del conductista y se centra en el estímulo y la respuesta. Ahora bien, Mead creía que el estímulo no provocaba una respuesta automática e irreflexiva en el actor humano. Como señaló: «Concebimos el estímulo como una ocasión u oportunidad para actuar, no como una compulsión o mandato» (1982: 28).

Mead (1938/1972) identificó cuatro fases fundamentales e interrelacionadas del acto; las cuatro representan un todo orgánico (en otras palabras, están interrelacionadas dialécticamente). Tanto los animales inferiores como los humanos actúan, y Mead estudió las semejanzas y sobre todo las diferencias entre ambos. La primera fase es la del *impulso*, que entraña un «estímulo sensorial inmediato» y la reacción del actor al estímulo, la necesidad de hacer algo como respuesta. El hambre nos proporciona un buen ejemplo. El actor (tanto humano como no humano) responde inmediata e irreflexivamente al impulso, pero es más probable que el actor humano se detenga a considerar la respuesta adecuada (comer en ese momento o más tarde). Considerará no sólo la situación inmediata, sino también las experiencias pasadas y las posibles consecuencias del acto.

Hemos analizado un impulso, el hambre, que atañe al individuo; ahora bien, este tipo de impulsos también involucran al entorno. El hambre puede deberse a un estado interior del actor o estar provocada por la presencia de comida en el entorno, o, lo que resulta más probable, puede surgir de una combinación de ambas situaciones. Además, puede darse el caso de que la persona hambrienta se sienta impulsada a buscar una manera de satisfacer su impulso en un entorno en el que la comida no esté inmediatamente disponible o escasee. Este impulso, como todos los demás, puede estar relacionado con un problema en el entorno (es decir, la ausencia de comida inmediatamente disponible), un problema que debe solventar el actor. En efecto, mientras un impulso como el hambre puede deberse al estado interior del individuo (incluso en ese caso el hambre puede ser provocada por un estímulo externo, y además existen definiciones sociales acerca de cuándo es apropiado tener hambre), normalmente suele relacionarse con la existencia de un problema en el entorno (por ejemplo, la ausencia de comida). Por poner otro ejemplo, la proximidad de un peligroso animal salvaje puede constituir un impulso para una persona que la lleva a actuar. En suma, en el impulso, como en los demás elementos de la teoría de Mead, están implicados tanto el actor como el entorno.

La segunda fase del acto es la *percepción*, en la que el actor busca y reacciona a un estímulo relacionado con el impulso, en este caso el hambre y las diversas maneras disponibles de satisfacerla. Las personas son capaces de sentir o percibir el estímulo a través del oído, el olfato, el gusto, etc. La percepción implica tanto los estímulos entrantes como las imágenes mentales que crean.

Las personas no responden simple e inmediatamente a los estímulos externos, sino que más bien consideran y sopesan la respuesta a través de imágenes mentales. Las personas no están simplemente supeditadas a la estimulación externa; también seleccionan activamente las características de un estímulo y eligen entre un abanico de estímulos. Es decir, un estímulo puede tener varias dimensiones, y el actor es capaz de elegir entre ellas. Además, por lo general, la gente se topa con muchos y diferentes estímulos, y tiene la capacidad de elegir unos y descartar otros. Mead se niega a separar a las personas de los objetos que perciben. Es el acto de percibir un objeto lo que hace que sea un objeto para la persona; la percepción y el objeto (dialécticamente relacionados) no pueden separarse uno de otro.

La tercera es la fase de la *manipulación*. Una vez que se ha manifestado el impulso y el objeto ha sido percibido, el siguiente paso es la manipulación del objeto o, en términos más generales, la acción que la persona emprende con respecto a él. Además de sus ventajas mentales, las personas tienen otra ventaja sobre los animales inferiores. La gente tiene manos (tiene pulgares opuestos a los demás dedos) que le permiten manipular objetos con más destreza que los animales inferiores. La fase de la manipulación constituye, para Mead, un pausa temporal importante en el proceso, porque mientras transcurre no se manifiesta una respuesta inmediatamente. Un ser humano hambriento ve una seta, pero antes de comérsela, la arranca primero, la examina, quizás ojee un tratado especializado para saber si esa variedad es comestible. El animal inferior, sin embargo, suele comerse la seta sin manipularla ni examinarla (y, por supuesto, sin leer sobre sus características). La pausa que proporciona la manipulación de un objeto permite a los humanos contemplar diversas respuestas. En el lapso en el que considera si se la come o no, están implicados tanto el pasado como el futuro. La persona reflexiona acerca de las experiencias pasadas en las se ha comido una determinada seta, tal vez recuerda que enfermó y considera la posible enfermedad o, incluso la muerte, que le puede sobrevenir si se come una seta venenosa. Para el actor, la manipulación de la seta pasa a ser una suerte de método experimental para formular mentalmente las diversas hipótesis acerca de lo que le puede suceder si se la come.

Tras la deliberación, el actor decide si se come o no la seta, y esta decisión lleva a la siguiente fase del acto, la *consumación* del acto que, en términos más generales, equivale a emprender la acción que satisface el impulso original. Tanto los humanos como los animales inferiores son capaces de comerse la seta, pero es menos probable que un humano se coma una seta venenosa debido a su destreza para manipular el objeto y a su capacidad para pensar (y leer) sobre las consecuencias que tiene el acto de comérsela. El animal inferior puede confiar en el método de prueba y error, que constituye una técnica menos efectiva que la capacidad de los humanos de pensar en el curso de sus acciones. El método de prueba y error en esta situación es bastante arriesgado y, por ello, los animales inferiores tienen más probabilidades de morir por comer una seta envenenada que los humanos.

Aunque, para facilitar nuestro análisis hayamos separado las cuatro fases en orden secuencial, el hecho es que Mead pensaba que existe una relación dialéctica entre aquellas. John Baldwin expresa esta idea de la siguiente manera: «Aunque, en algunos casos, las cuatro fases del acto *parecen* estar vinculadas en un orden lineal, realmente se compenetran para constituir un proceso orgánico: los aspectos de cada fase están presentes en todo momento desde el principio del acto hasta el final, de manera que cada fase afecta a las demás» (1986: 55-56). Así, las últimas fases del acto pueden conducir a la emergencia de las primeras fases. Por ejemplo, la manipulación de comida puede provocar en el individuo el impulso del hambre y la percepción de que está hambriento y de que hay comida disponible para satisfacer su necesidad.

Gestos

Mientras el acto implica una sola persona, el *acto social* implica dos o más personas. El *gesto* es, para Mead, el mecanismo básico del acto social en particular y del proceso social en general. «Los gestos son movimientos del primer organismo, que actúan como estímulos específicos de respuestas (socialmente) apropiadas del segundo organismo» (Mead, 1934/1962: 14; véase también Mead, 1959: 187). Tanto los animales inferiores como los humanos son capaces de hacer gestos, en el sentido de que la acción de un individuo provoca automática e irreflexivamente la reacción de otro individuo. La siguiente cita es el famoso ejemplo que pone Mead acerca de los gestos en una pelea de perros:

> El acto de cada perro se convierte en el estímulo de la reacción del otro perro... El propio hecho de que el perro esté dispuesto a atacar a otro se convierte en estímulo para que el otro perro cambie su actitud o su posición. No bien ha hecho tal cosa, cuando tal cambio de actitud del segundo perro hace, a su vez, que el primero cambie su actitud.
>
> (Mead, 1934/1962: 42-43)

Lo que tiene lugar en esta situación Mead lo denomina una «conversación de gestos». El gesto de un perro provoca automáticamente un gesto en el otro perro; no se produce proceso mental alguno en los perros.

En ocasiones, los humanos participan en conversaciones inconscientes de gestos. Mead nos pone como ejemplos muchas de las acciones y reacciones que tienen lugar en combates de boxeo y encuentros de esgrima, donde un luchador responde «instintivamente» a las acciones del otro. Mead denomina estas acciones inconscientes gestos «no significantes»; lo que distingue a los humanos es su capacidad para emplear gestos «significantes», aquellos que requieren la reflexión por parte del actor antes de que se produzca la reacción.

El gesto vocal es particularmente importante en el desarrollo de los gestos significantes. Sin embargo, no todos los gestos vocales son significantes. El ladrido de un perro a otro es no significante; incluso algunos gestos vocales humanos (por ejemplo, un gruñido) pueden ser no significantes. Sin embargo,

el desarrollo de los gestos vocales, especialmente el lenguaje, constituye el factor más importante que hizo posible el desarrollo distintivo de la vida humana: «La especialización del animal humano dentro de este campo del gesto ha sido responsable, en definitiva, del origen y desarrollo de la actual sociedad humana y de sus conocimientos, con todo el dominio sobre la naturaleza y sobre el medio humano que hace posible la ciencia» (Mead, 1934/1962: 14).

Este desarrollo está relacionado con una característica distintiva del gesto vocal. Cuando hacemos un gesto físico, como una mueca facial, no nos vemos a nosotros mismos (a menos que estemos frente a un espejo). Por el contrario, al pronunciar un gesto vocal, nosotros nos oímos igual que los demás. De ello se deduce que el gesto vocal puede influir en el hablante del mismo modo que lo hace en los oyentes. También se deduce que somos más capaces de detener nuestros gestos vocales que nuestros gestos físicos. En otras palabras, controlamos mejor los gestos vocales que los físicos. Esta capacidad de controlar nuestra persona y nuestras reacciones es crucial, como veremos, para las demás capacidades que distinguen a los humanos. En términos generales, «El gesto vocal cumple la importante función de medio para la organización social de la sociedad humana» (Mead, 1959: 188).

Símbolos significantes

Un símbolo significante es una suerte de gesto que sólo los humanos son capaces de realizar. Los gestos se convierten en símbolos significantes cuando surgen de un individuo para el que constituyen el mismo tipo de respuesta (no necesariamente idéntica), que se supone provocarán en aquellos a quienes se dirigen. Sólo logramos la comunicación cuando empleamos símbolos significantes; la comunicación, en su sentido más completo, no es posible entre hormigas, abejas, etc... Los gestos físicos pueden ser símbolos significantes, pero como ya hemos visto, no lo son propiamente porque las personas no pueden ver u oir con facilidad sus propios gestos físicos. Así, son las vocalizaciones las que suelen convertirse en símbolos significantes, si bien no todas se convierten en ellos. El conjunto de gestos vocales que tiene mayor probabilidad de convertirse en símbolos significantes es el *lenguaje*: «un símbolo que responde a un significado en la experiencia del primer individuo y que también evoca ese significado en el segundo individuo. Cuando el gesto llega a esta situación, se ha convertido en lo que llamamos «lenguaje». Es ahora un símbolo significante y representa cierto significado» (Mead, 1934/1962: 46). En una conversación de gestos, sólo se comunican gestos. Sin embargo, el lenguaje implica la comunicación tanto de gestos como de sus significados.

El lenguaje y, en general, los símbolos significantes, provocan la misma respuesta en el individuo que lo recibe que en los demás. La palabra *perro* o *gato* provoca la misma imagen mental en la persona que la pronuncia que en los que la escuchan. Otro efecto del lenguaje es que estimula tanto al emisor como al receptor. La persona que grita «fuego» en un teatro abarrotado está tan moti-

vada para salir huyendo del teatro como las demás que reciben el mensaje. Así, los símbolos significantes permiten a las personas ser los estimuladores de sus propias acciones.

Con similar orientación pragmática, Mead analiza las «funciones» de los gestos en general, y de los símbolos significantes en particular. La función del gesto «es posibilitar la adaptación entre los individuos involucrados en cualquier acto social dado, con referencia al objeto u objetos con que dicho acto está relacionado» (Mead, 1934/1962: 46). Así, una mueca facial involuntaria puede hacerse para evitar que el niño se acerque al precipicio y evitar de esta manera una situación peligrosa. Aunque el gesto no significante funciona, el

> gesto significante o símbolo significante proporciona facilidades mucho mayores, para tal adaptación y readaptación, que el gesto no significante, porque provoca en el individuo que lo hace la misma actitud hacia el... y le permite adaptar su conducta subsiguiente a la de ellos a la luz de la mencionada actitud. En resumen, la conversación de gestos conscientes o significantes es un mecanismo mucho más adecuado y eficaz de adaptación mutua dentro del acto social... que la conversación de gestos inconsciente o no significante.
>
> (Mead, 1934/1962: 46)

Desde un punto de vista pragmático, un símbolo significante funciona mejor que un símbolo no significante en el mundo social. En otras palabras, cuando comunicamos a otros nuestro disgusto, un reproche verbal de indignación funciona mejor que un complicado gesto corporal. El individuo que manifiesta su disgusto no suele ser consciente en ese momento del gesto corporal y, por tanto, no suele ser capaz de adaptar conscientemente sus acciones posteriores a la luz de la reacción de la otra persona a dicho gesto. Por otra parte, un hablante es consciente de que pronuncia un reproche de indignación y reacciona a él de la misma forma (y al mismo tiempo) que la persona a la que va dirigido y de la que espera una reacción. Así, el hablante puede pensar en cómo va a reaccionar la otra persona y preparar su reacción a esa reacción.

Los símbolos significantes cumplen otra función de importancia crucial en la teoría de Mead: hacen posibles los procesos mentales, espirituales, etc. El *pensamiento* humano sólo es posible a través de los símbolos significantes, especialmente el lenguaje (para Mead, los animales inferiores son incapaces de pensar). Mead define el *pensamiento* como «simplemente una conversación implícita o interna del individuo consigo mismo por medio de estos gestos» (1934/1962: 47). Y, más específicamente, afirma: «Pensar es lo mismo que hablar con otras personas» (1982: 155). En otras palabras, el pensamiento implica hablar con uno mismo. Se aprecia con claridad que Mead define el pensamiento en términos conductistas. Las conversaciones implican una conducta (hablar), y esa conducta también se produce en el interior del individuo; cuando se produce dentro del individuo, tiene lugar el pensamiento. No es ésta, por tanto, una definición del pensamiento en términos de la mente; es decididamente conductista.

Los símbolos significantes también hacen posible la interacción simbólica[4]. Es decir, las personas interactúan con otras no sólo con los gestos, sino también con los símbolos significantes. Esto, por supuesto, marca una diferencia y hace posible el desarrollo de pautas y formas de interacción mucho más complejas de organización social que las que permitirían los gestos.

Obviamente, el símbolo significante desempeña un papel central en el pensamiento de Mead. De hecho, Miller asigna al símbolo significante *el* papel central en la teoría de Mead: «El fruto más importante de la reflexión de Mead es la comprensión de que el símbolo significante, el símbolo del lenguaje, consiste en un gesto cuyo significado lo forman tanto el que lo hace como el que lo recibe. Dedicó gran parte de su vida intelectual a aclarar las implicaciones de esta idea» (1982a: 10-11).

PROCESOS MENTALES Y PENSAMIENTO

En su análisis de los procesos mentales Mead emplea una serie de conceptos similares que conviene distinguir. Antes de hacerlo, es importante señalar que Mead solía pensar en términos de procesos más que de estructuras o contenidos. De hecho, a Mead se le ha llamado con frecuencia «filósofo de los procesos» (Cronk, 1987; Miller, 1982a).

Inteligencia es un término que se presta a confusión porque pertenece a lo que denominamos «procesos mentales». Sin embargo no es así en el pensamiento de Mead[5]. En términos generales, Mead define la *inteligencia* como la adaptación mutua de los actos de los organismos. Según esta definición, es claro que los animales inferiores tienen «inteligencia» porque se adaptan unos a otros mediante las conversaciones de gestos. De modo similar, los humanos se adaptan unos a otros a través del uso de símbolos no significantes (por ejemplo, las muecas involuntarias). Sin embargo, lo que distingue a los humanos es que ellos también demuestran inteligencia, o que tienen capacidad de adaptación mutua, a través del empleo de símbolos significantes. Así, un sabueso tiene inteligencia, pero la inteligencia del detective se distingue de la del sabueso debido a que el primero es capaz de utilizar símbolos significantes.

Mead mantiene que los animales tienen «inteligencia irracional». A diferencia de ellos, los humanos tienen «razón», definida por Mead de una manera harto peculiar: «Cuando se razona se está indicando uno a sí mismo los caracteres que provocan ciertas reacciones, y esto es precisamente lo que uno está haciendo» (1934/1962: 93). En otras palabras, los individuos mantienen conversaciones consigo mismos.

---

[4] Esta es la denominación otorgada finalmente (por Herbert Blumer) a la teoría sociológica que se derivó en buena parte de las ideas de Mead.

[5] Aunque, como veremos más tarde, Mead utiliza este término de forma incoherente; en algunas ocasiones lo emplea para referirse a los procesos mentales.

Lo más importante de la inteligencia reflexiva de los humanos es su capacidad de inhibir temporalmente la acción, de demorar sus reacciones ante los estímulos (Mead, 1959: 84). En el caso de los animales inferiores, un estímulo provoca inmediata e inevitablemente una reacción; los animales inferiores carecen de la capacidad de inhibir temporalmente sus reacciones. Como Mead señaló «La reacción demorada es necesaria para la conducta inteligente[6]. La organización, la prueba implícita y la selección final... serían imposibles si una u otra reacción manifiesta a los estímulos ambientales dados tuviese que ser inmediata» (1934/1962: 99). Distingamos los tres componentes que aquí se encuentran. Primero, los humanos, debido a su capacidad para retrasar las reacciones, son capaces de organizar en sus propias mentes el abanico de posibles respuestas a la situación. Los humanos poseen en sus mentes los modos optativos de completar un acto social en el que están involucrados. Segundo, las personas son capaces de elegir mentalmente, de nuevo mediante una conversación interna consigo mismas, varios cursos de acción. A diferencia de ellas, los animales inferiores carecen de esta capacidad, por lo que eligen las reacciones en el mundo real por el método del ensayo y el error. La capacidad de seleccionar respuestas mentalmente, como hemos visto en el caso de la seta envenenada, es más eficaz que el método de prueba y error. La selección mental de una respuesta poco adecuada no supone coste social alguno. Sin embargo, cuando un animal inferior emplea realmente esa respuesta en el mundo real (por ejemplo, cuando un perro se aproxima a una serpiente venenosa), el resultado puede ser costoso, incluso desastroso. Finalmente, los humanos son capaces de elegir uno entre un conjunto de estímulos, en lugar de reaccionar al primero de los estímulos más fuertes. Además, los humanos pueden elegir entre una serie de acciones optativas, mientras los animales inferiores simplemente actúan. Como Mead señala:

> Es la entrada de las posibilidades alternativas de la futura reacción en la determinación de la conducta presente, en cualquier situación ambiental dada, y su funcionamiento, por medio del mecanismo del sistema nervioso central, como parte de los factores o condiciones que determinan la conducta presente, lo que *decisivamente* establece el contraste entre la conducta inteligente y la conducta refleja, instintiva y habitual, entre la reacción demorada y la reacción inmediata.
>
> (Mead, 1934/1962: 98; cursivas añadidas)

La capacidad de elegir entre una serie de acciones hace probable que las elecciones de los humanos se adapten mejor a la situación que las reacciones inmediatas e irreflexivas de los animales inferiores. Como Mead señala, «la inteligencia es, principalmente, una cuestión de selectividad» (Mead, 1934/1962: 99).

---

[6] He aquí un lugar donde Mead utiliza *inteligencia* en un sentido diferente del que hemos empleado en el análisis anterior.

Mead también analiza la *conciencia*, que para él tiene dos significados diferentes (1938/1972: 75). El primero se refiere a aquello a lo que sólo el actor tiene acceso, que es totalmente subjetivo. A Mead le interesaba menos este sentido de la conciencia que el segundo, que en lo fundamental implica la inteligencia reflexiva. Así, Mead se preocupó menos por el modo en que experimentamos un dolor o un placer inmediato que por la manera en que pensamos sobre el mundo social.

La conciencia debe explicarse como un proceso social. Es decir, a diferencia de la mayoría de los analistas, Mead cree que la conciencia *no* está ubicada en el cerebro: «La conciencia es funcional, no sustantiva; y en cualquiera de los principales sentidos del término debe ser ubicada en el mundo objetivo, antes que en el cerebro; pertenece al medio en que nos encontramos, o es característica de él. No obstante, lo que está ubicado en el cerebro, lo que se lleva a cabo en él, es el proceso fisiológico por el cual perdemos y recuperamos la conciencia» (1934/1962: 112).

Igualmente, Mead rehusa ubicar las imágenes mentales en el cerebro y las contempla como fenómenos sociales:

> Más aún, lo que llamamos «imágenes mentales»... puede existir en su relación con el organismo sin encontrarse alojado en una conciencia sustancial. La imagen mental es una imagen mnémica. Las imágenes que, como símbolos, desempeñan un papel tan importante en el pensamiento, pertenecen al medio. El pasaje que leemos está compuesto por imágenes mnémicas, y la gente que vemos en torno nuestro la vemos, muy principalmente, gracias a la ayuda de tales imágenes... podemos, entonces, emplear un *tratamiento conductista* sin sufrir las dificultades mentales en que se encontró Watson cuando encaró las imágenes mentales.
>
> (Mead, 1934/1962: 332; cursivas añadidas)

El significado también es otro concepto relacionado con los anteriores que Mead aborda con una perspectiva conductista. De modo característico, Mead rechaza la idea de que el significado reside en la conciencia: «La conciencia no es necesaria para la presencia de significado en el proceso de la experiencia social» (1934/1962: 77). Asimismo, Mead rechaza la idea de que el significado sea un fenómeno «psíquico» o una «idea». Antes bien, el *significado* reside dentro del acto social: «La significación surge y reside dentro del campo de la relación entre el gesto de un organismo humano dado y la subsiguiente conducta de dicho organismo, en cuanto es indicada a otro organismo humano por ese gesto. Si el gesto indica efectivamente a otro organismo la conducta subsiguiente (o resultante) del organismo dado, entonces tiene significación» (Mead, 1934/1962: 75-76). Es la respuesta adaptativa del segundo organismo la que da significado al gesto del primer organismo. El significado de un gesto puede considerarse como la «capacidad de predecir la conducta probable» (J. Baldwin, 1986: 72).

Si bien puede encontrarse en la conducta, el significado se hace consciente sólo cuando va asociado a símbolos. Sin embargo, mientras el significado puede hacerse consciente entre los humanos, está presente en el acto social *con*

carácter previo a la aparición de la conciencia y la conciencia del significado. Así, en éstos términos, los animales inferiores (y los humanos) pueden conducirse de un modo significativo incluso aunque no sean conscientes del significado que tiene su conducta.

Como la conciencia, la *mente*, que para Mead es un proceso y no una cosa, se define como una conversación interna con nosotros mismos, no se encuentra dentro del individuo; no está ubicada en el cerebro, sino que es un fenómeno social. Surge y se desarrolla dentro del proceso social y es una parte fundamental del mismo. Así, el proceso social precede a la mente y no es, como muchos creen, producto suyo. Por lo tanto, la mente también se define en términos funcionales más que sustantivos. Dadas estas semejanzas con la idea de la conciencia, ¿hay algo que distinga propiamente a la mente? Ya hemos visto que los humanos tienen la capacidad distintiva de provocar dentro de sí mismos la respuesta que esperan que surja de los otros. Una característica distintiva del espíritu es la capacidad del individuo de «provocar en sí no simplemente una mera reacción del otro, sino la reacción, por así decirlo, de la comunidad como un todo. Ello es lo que proporciona al individuo lo que denominamos 'mente'. Hacer ahora cualquier cosa significa cierta reacción organizada; y si uno tiene en sí tal reacción, tiene lo que llamamos 'mente'» (Mead, 1934/1962: 267). Así, la mente se distingue de otros conceptos parecidos en la obra de Mead por su capacidad de responder al conjunto de la comunidad y de poner en marcha una respuesta organizada.

Mead también analiza la mente desde una perspectiva más pragmática. Es decir, la mente está implicada en los procesos orientados hacia la resolución de problemas. El mundo real plantea problemas y la función de la mente es intentar solucionarlos, y permitir a las personas que se comporten con eficacia en el mundo.

SELF

Una buena parte de la obra de Mead en general, y especialmente su reflexión sobre la mente, contiene ideas sobre uno de sus conceptos más importantes: el «self». No lo hemos mencionado antes, pero ahora resulta necesario su análisis para lograr una comprensión plena y satisfactoria del pensamiento de Mead.

El *self* es, en lo fundamental, la capacidad de considerarse a uno mismo como objeto; el self tiene la peculiar capacidad de ser tanto sujeto como objeto. Como ocurre con todos los conceptos centrales de Mead, el *self* presupone un proceso social: la comunicación entre los humanos. Los animales inferiores no tienen self, ni tampoco los niños humanos cuando nacen. El self surge con el desarrollo y a través de la actividad social y las relaciones sociales. Para Mead, es imposible imaginar un self sin la existencia de experiencias sociales. Sin embargo, una vez que el self se ha desarrollado, puede seguir existiendo en ausencia de contacto social. Así, Robinson Crusoe desarrolló un self durante su

estancia en la civilización y lo conservó cuando vivía solo en lo que él creyó, durante algún tiempo, que era una isla desierta. En otras palabras, siguió teniendo la capacidad de suponerse un objeto. Una vez desarrollado el self, las personas lo manifiestan por lo general, aunque no siempre. Por ejemplo, el self no aparece involucrado en las acciones habituales o en las experiencias fisiológicas inmediatas de placer o dolor.

El self está dialécticamente relacionado con la mente (nos detendremos en breve en la dialéctica del pensamiento de Mead). Es decir, por un lado, Mead afirma que el cuerpo no es un self y se convierte en tal sólo cuando la mente se ha desarrollado. Por otro, el self y su proceso reflexivo es esencial para el desarrollo de la mente. Por supuesto, es imposible separar mente y self, porque el self es un proceso mental. Sin embargo, aunque podamos considerarlo un proceso mental, el self —como todos los procesos mentales en el sistema teórico de Mead— es un proceso social. En su análisis Mead rechaza la idea de ubicar el self, al igual que todos los fenómenos mentales, en la conciencia y lo sitúa en la experiencia social y los procesos sociales. De este modo, lo que hace Mead es definir el self en términos conductistas: «Pero cuando reacciona a aquello mismo por medio de lo cual se está dirigiendo a otro, y cuando tal reacción propia se convierte en parte de su conducta, cuando no sólo se escucha a sí, sino que se responde, se habla y se replica tan realmente como le replica a otra persona, entonces tenemos una *conducta* en que los individuos se convierten en objetos para sí mismos» (1934/1962: 139; cursivas añadidas). El self, entonces, es simplemente otro aspecto del proceso social general del que el individuo forma parte.

El mecanismo general para el desarrollo del self es la reflexión, o la capacidad de ponernos inconscientemente en el lugar de otros y de actuar como lo harían ellos. A resultas de ello, las personas son capaces de examinarse a sí mimas de igual modo que otros las examinan a ellas:

> Es mediante la reflexión que el proceso social es internalizado en la experiencia de los individuos implicados en él; por tales medios, que permiten al individuo adoptar la actitud del otro hacia él, el individuo está conscientemente capacitado para adaptarse a ese proceso y para modificar la resultante de dicho proceso en cualquier acto social dado, en términos de su adaptación al mismo.
>
> (Mead, 1934/1962: 134)

El self también permite a las personas participar en sus conversaciones con otros. Es decir, uno es consciente de lo que está diciendo y, consecuentemente, es capaz de controlar lo que está diciendo y determinar qué es lo siguiente que va a decir.

La condición del self es la capacidad de los individuos de salir «fuera de sí» para poder evaluarse a a sí mismos, para poder convertirse en objetos para sí. Para lograrlo las personas suelen ponerse en el lugar que los demás las ponen. El hecho es que cada persona constituye una parte importante de esa experiencia, y las personas deben tomar en cuenta si son capaces de actuar racional-

mente en una situación determinada. Una vez hecho esto, intentan examinarse a sí mismas impersonal, objetivamente y sin emoción.

Sin embargo, las personas no se experimentan a sí mismas directamente. Sólo lo logran poniéndose en el lugar de otros y contemplándose desde ese punto de vista. Logran hacerlo poniéndose en el lugar de otros individuos determinados o contemplándose desde el punto de vista del grupo social en su conjunto. Como Mead señaló en términos generales: «Sólo asumiendo el papel de otros somos capaces de volver a nosotros mismos» (1959: 184-185). En breve tendremos más cosas que decir sobre esta importante distinción entre ponerse en el lugar de un determinado individuo y ponerse en el lugar de una colectividad.

Mead sintió gran preocupación por la génesis del self. Creía que la conversación de gestos era un trasfondo para el self que no lo implicaba, puesto que en esa conversación las personas no se contemplan como objetos. Mead sitúa la génesis del self en dos etapas del desarrollo infantil. La primera es la etapa del juego, durante la cual el niño aprende a adoptar la actitud de otros niños determinados. Si bien los animales inferiores también juegan, sólo los seres humanos «juegan a ser otro» (Aboulafia, 1986: 9). Mead pone como ejemplo un niño que juega a ser un «indio»: «Esto significa que el niño posee cierta serie de estímulos que provocan en él las reacciones que provocarían en otros y que responden a un indio» (1934/1962: 150). Como consecuencia de este juego, el niño aprende a convertirse tanto en sujeto como objeto, y comienza a ser capaz de construir su self. No obstante, se trata de un self limitado, porque el niño sólo es capaz de adoptar el papel de otros determinados y particulares. Los niños juegan a ser «mamá» y «papá» y en ese proceso desarrollan la capacidad de evaluarse como lo hacen sus padres y otros individuos determinados. Sin embargo, carecen de un significado de sí mismos más general y organizado.

Es la siguiente etapa, la *etapa del deporte*, la que resulta necesaria para el desarrollo de un self en el pleno sentido del término. Si en la etapa del juego el niño adopta el papel de otros determinados, en la etapa del deporte el niño adopta el de todos los que están involucrados en la interacción. Además, estos papeles diferentes han de tener una relación definida unos con otros. Para ilustrar la etapa del deporte, Mead nos proporciona su famoso ejemplo del béisbol (o, tal y como lo denominó el propio Mead, el deporte de la «novena base»):

> Pero en un deporte en que están involucrados una cantidad de individuos, el niño que adopta un papel tiene que estar dispuesto a adoptar el papel de cualquier otro. Si se encuentra en la novena base de un partido de béisbol, tiene que tener involucradas las reacciones de cada posición en la propia. Tiene que saber qué harán todos los demás a fin de poder seguir con su propio juego. Tiene que adoptar todos esos papeles. No es preciso que estén todos presentes en la conciencia al mismo tiempo, pero en algunos momentos tiene que tener a tres o cuatro individuos presentes en su propia actitud, como, por ejemplo, el que está por arrojar la pe-

lota, el que la recibirá, etc. En el deporte, pues, hay una serie de reacciones de los otros, de tal modo organizadas, que la actitud de uno provoca la actitud adecuada de otro.

(Mead, 1934/1962: 151)

En la etapa del juego los niños no constituyen grupos organizados porque juegan a representar una serie de papeles determinados. En consecuencia, para Mead carecen de personalidades definidas. Sin embargo, en la etapa del deporte[7], se comienza a manifestar la organización y a perfilarse la personalidad. Los niños empiezan a ser capaces de funcionar en grupos organizados y, lo que es más importante, a determinar lo que harán dentro de un grupo específico.

La etapa del deporte contiene uno de los conceptos más conocidos de Mead (1959: 87), el *otro generalizado*. El otro generalizado es la actitud del conjunto de la comunidad o, en el ejemplo del béisbol, la actitud del conjunto del equipo. La capacidad de adoptar el papel del otro generalizado es esencial para el self: «Sólo en la medida en que adopte las actitudes del grupo social organizado al cual pertenece, hacia la actividad social organizada, cooperativa, o hacia la serie de actividades en la cual ese grupo está ocupado, sólo en esa medida desarrollará un self completo» (1934/1962: 155). De suma importancia también es que las personas sean capaces de evaluarse a sí mismas desde el punto de vista del otro generalizado y no simplemente desde el punto de vista de otros determinados. La adopción del papel del otro generalizado, en lugar de la del de otros determinados, hace posible el pensamiento abstracto y la objetividad (Mead, 1959: 190). He aquí cómo describe Mead el pleno desarrollo del self:

De tal modo el self llega a su pleno desarrollo organizando esas actitudes individuales de otros en las actitudes organizadas sociales o de grupo y, de esa manera, se convierte en un reflejo individual del esquema sistemático general de la conducta social o de grupo en la que ella y los otros están involucrados —esquema que interviene como un todo en la experiencia del individuo, en términos de esas actitudes de grupo organizadas que, mediante el mecanismo del sistema nervioso central, adopta para sí del mismo modo que adopta las actitudes individuales de otros.

(Mead, 1934/1962: 158)

Por decirlo de otro modo, el self requiere ser miembro de una comunidad y conducirse según las actitudes comunes a la comunidad. Mientras el juego interesa sólo a partes del self, el deporte requiere un self coherente y plenamente desarrollado.

[7] Cuando analiza los deportes, se ve con claridad, como señala Aboulafia 1986: 198), que Mead se refiere a cualquier sistema de respuestas organizadas (por ejemplo, la familia).

La adopción del papel del otro generalizado no sólo es esencial para el pleno desarrollo del self, también es crucial para el desarrollo de las actividades grupales organizadas. Un grupo requiere que los individuos dirijan sus actividades en consonancia con las actitudes del otro generalizado. El otro generalizado también representa la familiar propensión de Mead a dar prioridad a lo social, puesto que el grupo influye sobre la conducta de los individuos a través del otro generalizado.

Mead también analiza el self desde un punto de vista pragmático. En el nivel individual, el self hace que el individuo sea más eficiente para el conjunto de la sociedad. En virtud del self las personas suelen hacer lo que se espera de ellas en una situación determinada. Como las personas suelen intentar responder a las expectativas del grupo, evitan las posibles deficiencias que se derivan de no hacer lo que el grupo espera. Además, el self permite una mayor coordinación con el conjunto de la sociedad. Como se juzga a los individuos según hagan o no lo que se espera de ellos, el grupo funciona más eficazmente.

Lo expuesto en el párrafo anterior, así como el análisis general del self, nos lleva a pensar que los actores de Mead son conformistas y que en ellos hay poca individualidad, puesto que todos se afanan por responder a las expectativas del otro generalizado. Pero Mead especifica que cada self es diferente de los demás. Los selfs comparten una estructura común, pero cada uno recibe una peculiar articulación biográfica. Además, es evidente que no existe en la sociedad un único y gran otro generalizado, sino muchos otros generalizados debido a la pluralidad de grupos que existen en su seno. Las personas, por lo tanto, tienen una pluralidad de otros generalizados y, por lo tanto, una pluralidad de selfs. El conjunto particular de selfs de cada persona le hace diferente de los demás. Además, las personas no tienen necesariamente que aceptar a la comunidad tal y como es; pueden introducir reformas y mejorarla. Podemos cambiar la comunidad debido a nuestra capacidad de pensar. Sin embargo, Mead se ve obligado a expresar esta cuestión de la creatividad individual en los conocidos términos conductistas: «La única forma en que podemos reaccionar contra la desaprobación de la comunidad entera es estableciendo una clase superior de comunidad que, en cierto sentido, supere en número de votos a la que conocemos. Una persona puede llegar al punto de ir en contra de todo el mundo que le rodea; puede levantarse ella sola contra el mundo. Pero, para hacer tal cosa, ha de hablarse a sí misma con la voz de la razón. Tiene que abarcar las voces del pasado y del futuro. Esta es la única forma en que el self puede lograr una voz que sea mayor que la voz de la comunidad» (1934/1962: 167-168). En otras palabras, para poder oponerse al otro generalizado, el individuo debe construir un otro generalizado aún mayor, compuesto no sólo de elementos presentes sino también pasados y futuros, y luego responderle.

Mead identifica dos aspectos o fases del self que denomina el «yo» y el «mí». Como Mead señaló: «El self es esencialmente un proceso social que atraviesa estas dos fases distintas» (1934/1962: 178). Es importante tener en cuenta

que el «yo» y el «mí» son procesos que se desarrollan dentro del proceso total del self; no son «cosas». El «yo» es la respuesta inmediata de un individuo a otro. Es el aspecto incalculable, imprevisible y creativo del self. Las personas no saben con antelación cómo será la acción del «yo»: «Pero no sabe cómo será esa respuesta y tampoco lo sabe nadie. Cabe que haga una brillante jugada o una equivocada. La respuesta a esa situación, tal y como aparece ante su experiencia inmediata, es incierta» (Mead, 1934/1962: 175). No somos totalmente conscientes del «yo», y a través de él nuestras propias acciones nos sorprenden. Somos conscientes de él únicamente cuando se ha realizado el acto. Así, sólo conocemos el «yo» cuanto está presente en nuestra memoria. Mead hace hincapié en el «yo» por cuatro razones. Primera, es una fuente importante de innovación en el proceso social. Segunda, Mead creía que es en el «yo» donde se encuentran nuestros valores más importantes. Tercera, el «yo» constituye algo que todos buscamos: la realización del self. Es el «yo» el que nos permite desarrollar una «personalidad definida». Finalmente, Mead creía en un proceso evolutivo en la historia por el que en las sociedades primitivas las personas estaban más dominadas por el «mí», mientras en las sociedades modernas se daba en ellas un mayor componente del «yo».

El «yo» confiere al sistema teórico de Mead cierto dinamismo y creatividad, muy necesarios por cierto. Sin él, los actores de Mead aparecerían totalmente dominados por controles internos y externos. Con él, Mead puede analizar los cambios que introducen no sólo los grandes personajes históricos (por ejemplo, Einstein), sino también los individuos en su vida cotidiana. Es el «yo» el que hace posible esos cambios. Como toda personalidad es una combinación de «yo» y «mí», en los grandes personajes históricos suele predominar el «yo». Pero en las situaciones cotidianas, el «yo» de cada uno de nosotros se reafirma y puede introducir un cambio en la situación social. La singularidad también se incorpora al sistema de Mead a través de la articulación biográfica del «yo» y del «mí» de cada individuo. Es decir, las exigencias específicas de la vida de cada persona le proporcionan una combinación distintiva de su «yo» y su «mí».

El «yo» reacciona contra el «mí», que es el «conjunto organizado de actitudes de los demás que uno asume» (Mead, 1934/1962: 175). En otras palabras, el «mí» es la adopción del «otro generalizado». A diferencia de lo que ocurre con el «yo», las personas son conscientes del «mí»; el «mí» implica la responsabilidad consciente. Como Mead señala, «El 'mi' es un individuo habitual y convencional» (1934/1962: 197). Los conformistas están dominados por el «mí», aunque todo el mundo —cualquiera que sea su grado de conformismo— tiene, y necesita tener, un «mí» sustancial. La sociedad domina al individuo a través del «mí». En efecto, Mead define la idea de control social como la dominación de la expresión del «mí» sobre la expresión del «yo». Más adelante, en *Espíritu, persona y sociedad*, Mead expresó sus ideas sobre el control social:

> Y así es como el control social, en cuanto funciona en términos de autocrítica, se ejerce tan íntima y extensamente sobre la conducta individual, sirviendo para integrar al individuo con sus acciones, con referencia al proceso social organizado de la experiencia y la conducta en el cual él está involucrado... y así, gracias a la autocrítica, la fiscalización social sobre la conducta individual opera en virtud del origen y base sociales de tal crítica. Es decir: la autocrítica es esencialmente crítica social, y la conducta controlada por la autocrítica es en esencia conducta controlada socialmente. De ahí que el control social, lejos de tender a aplastar al individuo humano o a aniquilar su individualidad consciente de sí, constituya, por el contrario, dicha individualidad y esté inextricablemente asociado a ella.
>
> (Mead, 1934/1962: 255)

Mead también analiza el «yo» y el «mí» en términos pragmáticos. El «mí» permite al individuo vivir cómodamente en el mundo social, mientras el «yo» hace posible el cambio de la sociedad. La sociedad produce la suficiente conformidad para permitir que funcione, y produce un flujo constante de nuevos desarrollos para evitar que se estanque. El «yo» y el «mí» forman, entonces, parte del proceso social en su conjunto, y permiten tanto a los individuos como a la sociedad que funcionen con mayor eficacia.

SOCIEDAD

En el nivel más general, Mead utiliza el término *sociedad* para referirse al proceso social que precede tanto a la mente como al self. Dada su relevancia para la configuración del self y de la mente, la sociedad tiene una importancia central para Mead. En otro nivel, la sociedad representa para Mead el conjunto organizado de respuestas que adopta el individuo en la forma de «mí». En este sentido los individuos llevan en torno a ellos la sociedad, y esto es lo que les permite, a través de la autocrítica, controlarse. Como veremos, Mead también se ocupa de la evolución de la sociedad. Pero tiene poco que decirnos explícitamente acerca de la sociedad, a pesar de la gran importancia que tiene en su sistema teórico. Sus aportaciones más importantes son ideas sobre la mente y el self. Incluso John Baldwin, que percibe un componente mucho más societal (macro) en el pensamiento de Mead, se ve obligado a reconocer que «los componentes macro del sistema teórico de Mead no están tan desarrollados como los micro» (1986: 123).

En un nivel más específicamente societal, Mead nos ofrece muchas ideas sobre las *instituciones* sociales. Mead define una institución como la «respuesta común de la comunidad» o «los hábitos vitales de la comunidad» (1934/1962: 261, 264; véase también Mead, 1936: 376). En concreto, afirma que «toda la comunidad actúa hacia el individuo, en determinadas circunstancias, en una forma idéntica... se produce una reacción idéntica por parte de toda la comunidad. Es así como se forma una institución» (Mead, 1934/1962: 167). Llevamos en torno nuestro este conjunto organizado de actitudes que, principalmente a través del «mí», sirven para controlar nuestras acciones.

La educación es el proceso mediante el cual los hábitos comunes de la comunidad (la institución) se «internalizan» dentro del actor. Es este un proceso esencial, puesto que, para Mead, las personas no logran tener self ni se constituyen en genuinos miembros de la comunidad hasta que no pueden responderse a sí mismas igual que lo hace el resto de la comunidad. Para lograrlo, las personas deben necesariamente haber internalizado las actitudes comunes de la comunidad.

Empero, Mead tiene de nuevo la precaución de señalar que las instituciones no destruyen la individualidad o la creatividad desbordante. Mead admite que existen «instituciones sociales opresivas, estereotipadas y ultraconservadoras —como la Iglesia— que, mediante su negación más o menos rígida e inflexible al progreso, aplastan o eclipsan la individualidad» (1934/1962: 262). Sin embargo, inmediatamente añade: «No existe razón necesaria o inevitable para que las instituciones sociales sean opresivas o rígidamente conservadoras, o para que no sean, más bien, como muchas lo son, flexibles y progresistas, para que no alienten la individualidad en lugar de inhibirla» (Mead, 1934/1962: 262). Para Mead, las instituciones deberían definir lo que las personas han de hacer sólo en un sentido amplio y general, y dejar que la individualidad y la creatividad se desarrollen libremente. Mead demuestra tener aquí una concepción bastante moderna de las instituciones sociales, que constriñen a los individuos *a la vez* que les capacitan para ser creativos (véase Giddens, 1984).

Lo que echamos en falta en el análisis de Mead de la sociedad en general, y de las instituciones en particular[8], es un auténtico estudio macro como el que hicieron teóricos como Comte, Spencer, Marx, Weber y Durkheim. Ello es cierto a pesar del hecho de que Mead tenía una noción de *emergencia*, en el sentido de que el todo es considerado como algo más que la suma de sus partes. Más concretamente, «La emergencia involucra una reorganización, pero la reorganización introduce algo que no existía antes. La primera vez que se unen el oxígeno y el hidrógeno, emerge el agua. Ahora bien, el agua es una combinación de oxígeno e hidrógeno, pero el agua no se encontraba presente antes en los elementos separados» (Mead, 1934/1962: 198). Sin embargo, Mead se inclinó más a aplicar la idea de emergencia a la conciencia en lugar de hacerlo al conjunto de la sociedad. Es decir, consideraba la mente y el self como productos emergentes del proceso social. Es más, Mead tendía a utilizar el término *emergencia* simplemente para referirse a lo que empezaba a existir como nuevo o novedoso (Miller, 1973: 41).

---

[8] Al menos hay dos lugares donde Mead ofrece un sentido más macro de la sociedad. En uno de ellos define las instituciones sociales como «formas organizadas de la actividad grupal o social» (Mead, 1934/1962:261). Previamente a esa definición, en un argumento que nos recuerda a Comte, expresa una idea de la familia en tanto que unidad fundamental en el seno de la sociedad y base de unidades mayores como el clan y el estado.

EVOLUCION

Ya hemos analizado una parte del pensamiento de Mead sobre el proceso evolucionista del movimiento de las sociedades primitivas, dominadas por el «mí» hacia las sociedades modernas donde predomina el «yo». Influido por los bioevolucionistas Charles Darwin y Jean Baptiste Lamarck, así como por Hegel, Mead creía que los humanos, igual que todos los demás organismos, evolucionaban hacia una mayor adaptación a su medio ambiente y hacia una mayor capacidad de controlarlo. Mead analiza este proceso evolutivo en términos pragmáticos: «La evolución es el proceso de encontrar y resolver problemas» (1936: 143). Consecuentemente, Mead no creía que la evolución fuera un proceso simple y uniforme, sino que la consideraba un conjunto variopinto de maneras de resolver los problemas. La evolución adopta diferentes formas según las condiciones locales, pero todas estas formas se moldean a través de su adaptación a esas condiciones.

La evolución de la sociedad humana ha progresado mucho más que la de otros organismos y aún le queda un gran potencial de futuro. Los humanos, a diferencia de los animales inferiores, tienen la capacidad de modificar su entorno inorgánico. Y, por supuesto, disponen de esa capacidad debido a su autoconciencia. Esta permite a las personas modificar su entorno, introducir cambios sociales progresivos en el mundo social, y desarrollar sus personalidades de manera que avancen al mismo ritmo que los cambios introducidos por aquéllas en la sociedad. Para Mead: «La realización del self en el cumplimiento inteligente de una función social es un estadio superior [de la evolución] tanto para las naciones como para los individuos» (1934/1962: 317). Si bien Mead percibió una evolución considerable entre los humanos, también especificó que aún le quedaba un largo camino para que fuera completa.

Mead ve la ciencia como un producto crucial del proceso evolutivo. Para Mead, la ciencia es el tipo más seguro de conocimiento que tenemos (Moore, 1936). En términos pragmáticos, la ciencia implica una actividad de resolución de problemas. Pero esta actividad de resolución de problemas es distintiva en el sentido de que adopta formalmente una actitud de búsqueda que implica, entre otras cosas, el desarrollo de hipótesis que requieren verificación (y el rechazo de todo dogma), el uso de métodos de observación para encontrar lo nuevo o lo inesperado, y la búsqueda de uniformidades, reglas y leyes. Sin embargo, las nuevas leyes que se descubren jamás constituyen dogmas y, por ello, el científico ha de estar siempre dispuesto a revisar o desechar una ley cuando dispone de datos que la contradicen. Los científicos pueden seguir sirviéndose de unas hipótesis determinadas siempre y cuando funcionen, y desecharlas cuando no se ajusten a la realidad. No deben plantearse una meta vaga y lejana ni desarrollar una estrategia para alcanzarla. Antes bien, deben ocuparse de los problemas del sistema presente y de las soluciones que los resuelven. La prueba de una solución científica consiste en determinar si logra que el sistema funcione mejor que en el pasado.

Para Mead, la ciencia hace más rápida y eficazmente lo que la gente ha llegado a hacer durante todo el proceso evolutivo. Es decir, mientras en la evolución normal las soluciones a los problemas emergen gradualmente tras largos periodos de tiempo, en el mundo moderno «resolvemos el problema directamente, mediante lo que denominamos el 'método científico' (Mead, 1936: 365). Mead especifica una serie de fases del método científico experimental: la presencia de un problema, la manifestación del problema en términos de cómo puede resolverse, la formulación de hipótesis, la verificación mental de las hipótesis y, por último, la verificación experimental de las hipótesis. Pero Mead va más lejos y señala que aquellas fases son «sólo la elaboración de los procesos simples de inferencia cotidiana en los que constantemente nos enfrentamos con dificultades recurrentes» (1938/1972: 83).

La evolución de la ciencia está relacionada con la evolución general de la especie humana. He aquí como relaciona Mead muchas de sus ideas sobre los procesos mentales con la evolución:

> Cuando adoptamos la forma humana y somos capaces de distinguir lo importante en una situación mediante un proceso de análisis; cuando llegamos al punto en que una mente surge en su forma individual, es decir, cuando el individuo regresa a sí mismo y se estimula del mismo modo que estimula a otros; cuando el individuo provoca en sí las actitudes del conjunto del grupo; cuando adquiere el concomimiento que pertenece al conjunto de la comunidad; cuando responde igual que la comunidad bajo ciertas condiciones y dirige su inteligencia organizada hacia fines particulares; entonces estamos ante el proceso que proporciona soluciones para los problemas operando de manera autoconsciente. En él vemos la *evolución* de la mente humana que se sirve directamente del tipo de inteligencia que se ha desarrollado durante el proceso total de la *evolución.*
>
> (Mead, 1936:366; cursivas añadidas)

Así, una mente con estas características tiene la capacidad de hacer ciencia, y la ciencia, a su vez, constituye una expresión formal de las capacidades característicamente humanas. Para Mead no cabe duda alguna de esta idea: «Después de todo, el científico simplemente está haciendo de la inteligencia humana una técnica» (1936: 373).

Mead también relaciona sus ideas sobre la evolución de la ciencia con la necesidad de la sociedad de conservar el orden sin negarse al cambio y al progreso. En su opinión, la ciencia ofrece un método que permite a la sociedad cambiar de una manera ordenada. Esta reflexión está también relacionada con el reformismo social de Mead, en el cual las ideas derivadas del estudio científico pueden usarse para acelerar el proceso evolutivo y aliviar los problemas de la sociedad.

PENSAMIENTO DIALECTICO

Como señalamos al principio del capítulo, los conceptos de Mead han sido analizados por separado. No obstante, es evidente que están dialécticamente rela-

cionados unos con otros (Cronk, 1987: 3). El enfoque dialéctico de Mead se inspira en varias fuentes filosóficas, especialmente en la obra de Hegel y, al menos en algunos aspectos, se asemeja a la dialéctica de Marx.

En términos generales, es imposible separar claramente los conceptos que han sido analizados a lo largo de este capítulo, en especial los de mente, self y sociedad. Están estrechamente relacionados unos con otros, y todos constituyen aspectos o fases del proceso social en su definición más general. Ferguson también lo señala: «Estos conceptos están dialécticamente relacionados, porque cada factor lleva intrínseca su relación con los demás factores. El acto de definir cualquiera de ellos requiere un examen de su relación con los demás» (1980: 26). Pasemos a estudiar los principales elementos de la dialéctica y el modo en que se manifiestan en la obra de Mead.

Primero, el pensador dialéctico rehusa analizar el mundo en términos causales unidireccionales. Encontramos muchos lugares en la obra de Mead donde nuestro autor analiza las relaciones recíprocas entre los fenómenos sociales. Por ejemplo, el self surge de la sociedad, y los selfs contribuyen al desarrollo de una sociedad más compleja y organizada, a una mayor diferenciación, evolución y organización de la sociedad. (Mead, 1934/1962: 164, véase también 180, 196). Otro ejemplo nos lo proporcionan las cuatro fases del acto analizadas anteriormente; las cuatro fases no se suceden secuencialmente, cada fase puede actuar en las anteriores.

Segundo, el pensador dialéctico se niega a separar hecho y valor, y aunque en la obra de Mead no se aprecia tanta carga valorativa como en la de Marx, Mead no se opuso a hacer juicios de valor, como el mencionado antes referido a su aversión hacia la Iglesia como institución social represora.

Tercero, el pensador dialéctico no encuentra líneas divisorias rígidas y marcadas entre los fenómenos sociales, y esto se revela con claridad, en la obra de Mead, en su propensión a negarse a separar la mente, el self y la sociedad. Esta idea se hace muy explícita en uno de sus análisis sobre el self en el que señala: «Las personas sólo pueden existir en relaciones definidas con otras personas. No se puede establecer *un límite neto y fijo* entre nuestro propio self y el de los otros, puesto que nuestro propio self existe y participa como tal, en nuestra experiencia, sólo en la medida en que las personas de los otros existen y participan también como tales en nuestra experiencia. El individuo posee un self sólo en relación con los selfs de los otros miembros de su grupo social» (Mead, 1934/1962: 164; cursivas añadidas, véase también Mead, 1907/1964: 73).

Cuarto, los pensadores dialécticos adoptan una perspectiva relacional del mundo. Ferguson analiza en términos generales «el carácter relacional del análisis de Mead» (1980: 66). De nuevo esto se revela con claridad en la reflexión de Mead sobre la mente, el self y la sociedad, pero se manifiesta más explícitamente en su análisis de la relación entre el «yo» y el «mí», que se necesitan mutuamente para existir: «No existiría un 'yo' en el sentido en el que utilizamos el término sin un 'mí'; no habría un 'mí' sin una respuesta en la forma de ese 'yo'»

(1934/1962: 182). Ferguson mantiene que el «yo» y el «mí» «están dialécticamente relacionados, de manera que cada uno de ellos sólo admite una definición en términos del otro» (1980: 33). Asimismo, Natanson analiza «la dialéctica 'yo'-'mí'» (1973b: 60). En términos más generales, Berger y Luckmann afirman que Mead ofreció una «teoría de la dialéctica entre la sociedad y el individuo» (1967: 194).

Quinto, los pensadores dialécticos se preocupan no sólo por el presente, sino también por su relación con el pasado y con el futuro. Este interés por el pa-sado, el presente y el futuro se manifiesta en la reflexión de Mead sobre la evolución social. Mead adopta la idea de que el pasado y el futuro se encuentran en el presente: «Las fronteras funcionales del presente corresponden a las de su ocurrencia, a lo que estamos haciendo. Los pasados y futuros que nos indican esa actividad pertenecen al presente. Surgen de él y son analizados y verificados en él» (1959: 88). Su análisis de la inteligencia[9] nos proporciona otro ejemplo: «La inteligencia es esencialmente la capacidad de resolver los problemas de la conducta *presente* en términos de sus posibles consecuencias *futuras* tal y como están involucradas en la base de la experiencia pasada —la capacidad, por lo tanto, para resolver los problemas de la conducta *presente* a la luz del *pasado* y el *futuro* o con referencia a ellos; involucra al mismo tiempo memoria y previsión» (1934/1962: 100; cursivas añadidas).

Sexto, el pensador dialéctico nunca adopta una perspectiva determinista del futuro. Aunque Mead (como Marx) tiene en mente un estado ideal hacia el que la sociedad evoluciona (para Mead se trata de un mundo de perfecta comunicación, libre y abierta), no cree en la inevitabilidad de tal estado. Lo que importa y lo que determina el grado de progreso hacia la evolución ideal es lo que hacen las personas, sean grandes personajes históricos o individuos corrientes.

El séptimo elemento de la dialéctica es una preocupación por el conflicto y la contradicción. Este aspecto también podemos encontrarlo en la obra de Mead, pero no tan marcado como en las teorías de Marx. Hay importantes conflictos y contradicciones en la obra de Mead, como los que se dan entre el «yo» y el «mí», así como entre la necesidad de amoldarse a la sociedad y la necesidad de ser innovador y cambiarla. Cronk (1987) percibe en la obra de Mead un modelo de interacción entre consenso y conflicto que conduce a nuevas soluciones y formas de consenso. E incluso podemos encontrar en la obra de Mead ideas sobre la negación del presente mediante actividades revolucionarias. Sin embargo, tales conflictos y contradicciones no parecen tener la importancia crucial que tienen en la obra de Marx. Además, mientras Marx pensaba que la solución de los conflictos se encuentra en nuevas síntesis, la lógica de la obra

[9] He aquí otro ejemplo en el que Mead utiliza el término inteligencia con un sentido diferente al de la definición que hace del término.

de Mead nos lleva a presumir que siempre existirá un conflicto continuo y saludable entre el «yo» y el «mí», el self y la sociedad, la conformidad y el cambio.

Así, todos los elementos de la dialéctica pueden aplicarse a la obra de Mead. Aunque con frecuencia no se ha reconocido, Mead era un pensador dialéctico, y comprender este hecho nos ayuda enormemente a entender su obra.

RESUMEN

George Herbert Mead desarrolló su teoría sociológica inspirándose en varias fuentes intelectuales, de las cuales la más importante fue el conductismo. Mead aceptaba en lo fundamental el enfoque conductista y su análisis de la conducta, pero intentó extenderlo a los procesos mentales. También estuvo influido por el pragmatismo, aunque puede considerársele como uno de sus creadores. El pragmatismo proporcionó a Mead una profunda fe en la ciencia y, en términos más generales, en la conducta motivada por la inteligencia reflexiva. El pragmatismo, como el conductismo, le llevó a analizar lo que las personas «hacían» realmente en el mundo social. También recibió una gran influencia de Hegel, que se manifiesta en varios lugares (por ejemplo, en su análisis de la evolución), especialmente en su enfoque dialéctico del mundo social.

Esencialmente, la teoría de Mead asignaba primacía y prioridad al mundo social. Es decir, la conciencia, la mente y el self se derivan sólo del mundo social y emergen de él. La unidad más básica de su teoría social es el acto, que incluye cuatro fases relacionadas dialécticamente: el impulso, la percepción, la manipulación y la consumación. Ni siquiera en su reflexión sobre el acto acentúa Mead los estímulos externos (como lo haría un conductista); antes bien, mantiene que un estímulo constituye una oportunidad, no una compulsión, para el acto. Un acto *social* implica dos o más personas, y el mecanismo básico del acto social es el gesto. Mientras los animales inferiores y los humanos son capaces de mantener una conversación de gestos, sólo lo humanos pueden comunicar el significado consciente de sus gestos.

Los humanos son característicamente capaces de crear gestos vocales, y esto conduce a la capacidad distintivamente humana de desarrollar y usar símbolos significantes. Los símbolos significantes produjeron el desarrollo del lenguaje y la capacidad peculiar de los humanos de comunicarse, en el sentido pleno del término, con otros. Los símbolos significantes también hacen posible el pensamiento y la interacción simbólica.

Mead estudia una serie de procesos mentales como parte del conjunto de los procesos sociales; estos procesos mentales incluyen la inteligencia reflexiva, la conciencia, las imágenes mentales, el significado y, en general, la mente. Los humanos tienen la capacidad distintiva de mantener una conversación interior consigo mismos. Todos los procesos mentales se localizan no en el cerebro, sino en el proceso social.

El self es la capacidad de considerarse a uno mismo como objeto. De nuevo, el self se deriva del proceso social. El mecanismo general del self es la capacidad de las personas para ponerse en el lugar de otras y actuar como otras lo harían, y de verse a sí mismas como las ven los otros. Mead identifica la génesis del self en los estadios del juego y del deporte de la infancia. De suma importancia es la aparición en el estadio del deporte del otro generalizado. La capacidad de verse a si mismo desde el punto de vista de la comunidad es esencial para la emergencia del self y para las actividades del grupo organizado. El self también incluye dos fases: el «yo», que es el aspecto creativo e imprevisible del self, y el «mí», el conjunto organizado de actitudes de los otros asumido por el actor. El control social se manifiesta a través del «mí», mientras que el «yo» es la fuente de la innovación en la sociedad.

Mead tenía poco que decir sobre la sociedad a la que, en general, consideraba como los procesos sociales en curso que preceden a la mente y al self. En Mead falta una perspectiva macro de la sociedad. Las instituciones eran definidas como poco más que hábitos colectivos. Tenía un sentido profundo de la evolución, en especial de la inteligencia reflexiva y de la ciencia, a la que consideraba como una manifestación concreta y formalizada de esa inteligencia. Finalmente, Mead utilizaba el modo de pensamiento dialéctico para construir su sistema teórico.

La teoría de Mead no es tan global como la de la mayoría de los teóricos analizados en este libro. No obstante, sigue influyendo en el interaccionismo simbólico, en la psicología social y, en general, en la sociología contemporánea. En sociología (y en psicología) se siguen produciendo nuevos trabajos que parten de las teorías de Mead (por ejemplo, R. Collins, 1989b). La obra de Mead aún atrae a los nuevos teóricos, tanto en los Estados Unidos como en otros países (por ejemplo, Habermas, 1984). Y ello es así a pesar de sus notables defectos. La mayor debilidad, a la que nos hemos referido repetidas veces en este capítulo, es que nos ofrece pocas ideas desde una perspectiva macrosocietal. Otra debilidad resume varios defectos: ciertos conceptos vagos y confusos, una definición incoherente de los conceptos (especialmente de inteligencia), dificultad para diferenciar claramente unos conceptos de otros, falta de preocupación por los aspectos emocionales e inconscientes de la conducta humana, a pesar de su análisis micro, y el hecho de que en su sistema teórico parece que la única fuente de cambio social es el individuo, especialmente a través del «yo». No obstante, pese a esas y otras debilidades, Mead nos proporcionó una teoría poderosa y relevante que probablemente siga ejerciendo una enorme influencia en el área de la sociología en los años venideros.

CAPITULO **10**

ALFRED SCHUTZ

De todos los teóricos analizados en este libro, la inclusión de Alfred Schutz es la más polémica. A Schutz no se le suele incluir en el panteón de los teóricos clásicos de la sociología, porque hace poco tiempo que su obra comenzó a ser influyente en sociología, en especial en las teorías contemporáneas de la sociología fenomenológica y la etnometodología. Sin embargo, debido a su reciente y cada vez mayor influencia, así como al hecho de que ofrece una perspectiva distintiva, profunda, y de gran alcance, la teoría de Schutz merece la dedicación de todo un capítulo de este libro sobre teoría sociológica clásica. La incluímos en la teoría *clásica* debido a su naturaleza y alcance, así como a la época en la que se desarrolló. La obra teórica más importante de Schutz, *The Phenomenology of the Social World* [Fenomenología del mundo social] (1932/1967), se publicó en los años treinta, la misma década que vio la publicación de otras obras teóricas hoy consideradas clásicas como *Mind, Self and Society* [Espíritu, persona y sociedad], de Mead, y *The Structure of Social Action* [La estructura de la acción social], de Parsons.

INTERPRETACIONES DE LA OBRA DE SCHUTZ

Podemos dividir las interpretaciones tradicionales de la obra de Schutz en diferentes grupos. Primero, los etnometodólogos y fenomenólogos ven en Schutz la fuente de su interés por el modo en que los actores crean o construyen la realidad social. De entre los etnometodólogos, Hugh Mehan y Houston Wood, por ejemplo, afirmaron que la cuestión principal de su enfoque era el modo en que los actores «crean las situaciones y las reglas, creándose a la vez a sí mismos y a sus realidades sociales» (1975: 115). Llegaron a señalar que los «etnometodólogos tomaron de Schutz este programa de investigación» (Mehan y Wood, 1975: 115). Monica Morris, en su libro sobre sociología creativa, llegó a una conclusión similar: «Para Schutz, el objeto de la sociología es el modo en que los seres humanos constituyen o crean el mundo de la vida cotidiana» (1977: 15). Estos comentaristas, así como muchos otros, llegaron a la conclusión de que Schutz se centró en el modo en que los actores crean la realidad social, y le han alabado por esta orientación microsociológica.

Otros autores han adoptado una idea muy similar de lo esencial de su obra, pero han llegado a conclusiones bien distintas. Un buen ejemplo es Robert Bierstedt, que criticó a Schutz por su análisis del modo en que los actores construyen la realidad social, y por su correspondiente falta de preocupación por la realidad de las grandes estructuras de la sociedad:

> La reducción fenomenológica... tiene graves consecuencias para la sociología... La sociedad en sí, como un fenómeno objetivo, tiende a desaparecer en el reino de lo intersubjetivo. Es decir, la sociedad misma... llega a constituir una creación de la mente en el reino de la intersubjetividad y algo que se agota completamente en los asuntos públicos de la vida cotidiana.
>
> (Bierstedt, 1963: 91)

Así, Bierstedt criticaba a Schutz exactamente por lo mismo por lo que le alababan Mehan y Wood, Morris y otros.

Aunque estas dos tendencias llegaron a muy diferentes conclusiones sobre la obra de Schutz, al menos coincidían en lo tocante a su enfoque micro. Sin embargo, una tercera escuela de pensamiento mantiene una visión diametralmente opuesta de Schutz, al que considera un determinista cultural. Por ejemplo, Robert Gorman (1975a, 1975b, 1977) sugirió, en contra de las interpretaciones de los metodólogos y sociólogos establecidos, que Schutz hacía hincapié en las constricciones que la sociedad imponía al actor. Los actores no eligen libremente creencias o pautas de acción, ni construyen a su arbitrio el sentido de la realidad social. Antes bien, como miembros de la sociedad, sólo son libres para obedecer.

> Los actores son libres para adherirse a pautas de acción socialmente determinadas. Todos los actores basan su acción en su acerbo de conocimiento inmediato, y este conocimiento se compone de estas pautas de acción socialmente determinadas. Cada uno de nosotros elige libremente actuar tal y como prescriben esas pautas, aunque hayan sido impuestas desde fuera.
>
> (Gorman, 1975a: 11)

Gorman concluye que para Schutz «la conducta social responde aparentemente a factores independientes del sujeto [actor]» (1977: 71).

A lo largo de nuestro análisis de la teoría de Schutz comprobaremos que la perspectiva más legítima es una combinación de la primera y la tercera interpretación de su obra. Es decir, los actores de Schutz crean, en efecto, la realidad social, pero lo hacen según pautas de acción socialmente determinadas que los constriñen (Thomason, 1982). Comprobaremos también que la segunda interpretación que desarrolla Bierstedt es errónea e ignora la naturaleza constrictiva de la cultura y la sociedad en la teoría de Schutz.

LAS IDEAS DE EDMUND HUSSERL

Antes de analizar las teorías de Alfred Schutz es preciso examinar las ideas de su predecesor intelectual más importante, el filósofo Edmund Husserl. Si bien otros pensadores (como Henri Bergson y Max Weber, por ejemplo) influyeron enormemente en Schutz, la influencia de Husserl fue la más poderosa.

No resulta fácil traducir la complejísima filosofía de Husserl a conceptos sociológicos; en efecto, una buena parte de ella no es directamente relevante para la sociología (Srubar, 1984). Analizaremos a continuación algunas ideas que a Schutz y a otros sociólogos fenomenológicos les parecieron útiles.

En general, Husserl creía que las personas percibían el mundo como un lugar muy ordenado; los actores están en todo momento implicados en el proceso activo y bastante complejo de ordenar el mundo. Sin embargo, las personas no son conscientes de su participación en ese proceso, y por ello no se pregun-

ALFRED SCHUTZ: Reseña biográfica



Alfred Schutz no llegó a ser muy conocido durante su vida y hace pocos años que su obra comenzó a atraer la atención de muchos sociólogos. Aunque su escasa fama se debía en parte a su orientación intelectual —un interés por la fenomenología entonces muy infrecuente— su insólita carrera como sociólogo responde a una causa más importante.

Nacido en Viena, Austria, en 1899, Schutz estudió en la Universidad de Viena (Wagner, 1983). Inmediatamente después de terminar la carrera de Derecho, comenzó a trabajar en el mundo de la banca. Aunque económicamente se sentía recompensado, este mundo no satisfacía su necesidad de dar un significado más profundo a su vida. Schutz encontró ese significado en su trabajo sobre la sociología fenomenológica. Durante los años veinte no fue un académico, pero muchos de sus amigos sí lo eran y participó en numerosas tertulias y debates informales (Prendergast, 1986). Schutz se inspiró en la teoría weberiana, especialmente en la obra de Weber sobre la acción y el tipo ideal. Si bien se sintió enormemente impresionado por la obra de Weber, intentó superar sus debilidades integrando ideas de los filósofos Edmund Husserl y Henri Bergson. De acuerdo con Christopher Prendergast (1986), Schutz deseaba proporcionar a la escuela de economía austríaca una teoría científica y subjetiva de la acción. Estas influencias le impulsaron a publicar en 1932 un libro que cobraría gran importancia para la sociología, *The Phenomenology of the Social World* [La fenomenología del mundo social]. No se tradujo al inglés hasta 1967 y por ello los Estados Unidos hubieron de esperar treinta y cinco años para poder apreciar su obra.

Cuando se acercaba el estallido de la Segunda Guerra Mundial Schutz emigró, tras un corta estancia en París, a los Estados Unidos, donde durante muchos años dividió su tiempo entre su actividad como consejero legal de varios bancos y la enseñanza y escritura en el campo de la sociología fenomenológica. Simultáneamente a su trabajo en la banca, Schutz comenzó a impartir clases en 1943 en la New School for Social Research de la ciudad de Nueva York. Como señaló Richard Grathoff, el resultado fue «que el teórico social para el que el

tan cómo se realiza. Los actores ven el mundo social como un mundo naturalmente ordenado y no estructurado por ellos mismos. A diferencia de las personas del mundo cotidiano, los fenomenólogos son plenamente conscientes de

pensamiento científico y la vida cotidiana definían dos reinos de la experiencia bastante distintos y separados, llegó a adoptar una división similar en su vida personal» (1978: 112). En 1956 abandonó esta doble actividad y se consagró por entero a la enseñanza y la escritura en el campo de la sociología fenomenológica. Debido a su interés por la fenomenología, a su doble dedicación y a su actividad docente en la entonces vanguardista New School, Schutz permaneció en la periferia de la sociología mientras vivió. No obstante, su obra y su influencia sobre los estudiantes (por ejemplo, sobre Peter Berger, Thomas Luckmann, Harold Garfinkel) le llevaron al centro de la teoría sociológica.

Otro factor que explica la posición marginal de Schutz en la teoría sociológica era que su teoría parecía altamente abstracta e irrelevante para el mundo social mundano. Aunque Schutz separaba teoría de realidad, no creía que su obra fuese irrelevante para el mundo en el que vivía. Para expresarlo en términos de su fenomenología, percibía una relación entre la construcción cotidiana de la realidad y el mundo cultural e histórico predado. Pensar de otro modo era razonar que el hombre que había huído del nacional socialismo (el nazismo) consideraba irrelevante su obra académica. La siguiente cita extraída de una de sus cartas indica que aunque Schutz no era optimista, no estaba dispuesto a aceptar la irrelevancia de su teorización y, en general, de la construcción social de la realidad para el mundo como un todo:

> ¿Sigues siendo tan optimista como para pensar que la fenomenología puede salvarse de las ruinas de este mundo, como la *filosofica aera perennnis*? Yo no lo creo. Más bien los nativos africanos han de prepararse para las ideas del nacional socialismo. Ello no nos evitará acabar del mismo modo en que hemos vivido; por tanto, debemos intentar construir... un orden dentro de *nuestro* mundo, un orden que no podemos encontrar en nuestro *mundo*. El conflicto se esconde detrás de este cambio de acento.
>
> (Schutz, citado en Grathoff, 1978: 130)

En suma, aunque la capacidad de las personas de influir en la sociedad queda limitada debido a fenómenos tales como el nazismo, las personas deben seguir esforzándose por construir una realidad social y cultural que *no* está más allá de su alcance y control.

Alfred Schutz murió en 1959.

que se está produciendo ese proceso, y lo consideran una cuestión importante para la investigación fenomenológica (Freeman, 1980).

La fenomenología científica de Husserl supone el compromiso de penetrar

en los diversos estratos construidos por los actores en el mundo social con el fin de alcanzar la estructura esencial de la conciencia, el ego trascendental. Schutz define el *ego trascendental* como «el universo de nuestra vida consciente, la corriente íntegra de pensamiento, con todas sus actividades y sus cogitaciones y experiencias» (1973: 105).

La idea del ego trascendental refleja el interés de Husserl por las características básicas e invariantes de la conciencia humana. Como Schutz señaló: «De acuerdo con Husserl, la fenomenología es una ciencia eidética que no se ocupa de la existencia, sino de la esencia» (1973: 113), especialmente de la esencia de la conciencia, del ego trascendental.

Aunque con frecuencia se ha interpretado erróneamente esta idea, Husserl no tenía una concepción metafísica y mentalista de la conciencia. Para él, la conciencia no es una cosa o un lugar, sino un proceso. La conciencia no se encuentra en la cabeza del actor, sino en la relación entre el actor y los objetos del mundo. Husserl lo expresó con su idea de *intencionalidad*. Para él, la conciencia es siempre conciencia de algo, de algún objeto. La conciencia se encuentra en esta relación; la conciencia no está dentro del actor. Heap y Roth señalan, simplemente, que la «conciencia *es* intencional» (1973: 355). Además, el significado no está en los objetos, sino en la relación de los actores con los objetos. Esta concepción de la conciencia como proceso que confiere significado a los objetos se encuentra en el núcleo de la fenomenología de Husserl y constituye el punto de partida de la teoría de Schutz.

Otra clave para entender la obra de Husserl es su orientación hacia el estudio *científico* de las estructuras básicas de la conciencia. Husserl se esforzó por desarrollar la «filosofía como una ciencia rigurosa» (Kockelmans, 1967b: 26). Sin embargo, para Husserl la ciencia no implicaba empirismo y análisis estadístico de los datos empíricos. De hecho, temía que una ciencia de estas características llegara a rechazar la conciencia como objeto de análisis científico y la considerara bien en términos demasiado metafísicos, bien como algo físico.

Cuando Husserl hablaba de ciencia se refería a una filosofía metodológicamente rigurosa, sistemática y crítica. Entendida así la ciencia, creía que los fenomenólogos podían obtener un conocimiento absolutamente válido de las estructuras básicas de las «experiencias vividas» de los actores (especialmente de las conscientes). Esta orientación científica tuvo dos efectos sobre los fenomenólogos posteriores, entre ellos Alfred Schutz. Primero, los fenomenólogos continúan rechazando las herramientas que utiliza la ciencia social moderna para la investigación (sin rechazar la investigación en sí; véase Psathas, 1989): los métodos estandarizados, las estadísticas altamente poderosas y los resultados informatizados. Prefieren, como Husserl, analizar y describir todos los fenómenos sociales, tal y como son *experimentados* por los seres humanos, por ejemplo las situaciones sociales, los eventos, las actividades, la interacción y los objetos sociales. Segundo, los fenomenólogos siguen oponiéndose al intuicionismo vago y «suave». En otras palabras, se oponen al «subjetivismo» que no se preocupa del descubrimiento de las estructuras básicas de los fenómenos

tal y como son experimentados por las personas. Filosofar sobre la conciencia constituye una empresa sistemática y rigurosa.

Husserl pensaba que el punto de vista natural de los actores o su «actitud natural» era el principal obstáculo para el descubrimiento científico de los procesos fenomenológicos. Debido a la actitud natural de los actores, los procesos conscientes de ordenación quedan ocultos para ellos. Estos procesos también están ocultos para los fenomenólogos a menos que logren salvar sus propias actitudes naturales. Los fenomenólogos deben ser capaces de realizar la difícil tarea de «desconectarse» o «dejar a un lado» («poner entre paréntesis») la actitud natural para poder percibir los aspectos más fundamentales de la conciencia implicada en la ordenación del mundo (Freeman, 1980). Para Husserl, la actitud natural constituye una fuente de desviación y distorsión para el fenomenólogo.

Una vez que la actitud natural ha sido dejada a un lado o «puesta entre paréntesis», el fenomenólogo puede comenzar a examinar las propiedades invariantes de la conciencia que rigen para todo el mundo. He aquí cómo describe Schutz la perspectiva de Husserl sobre esta cuestión:

> El fenomenólogo no niega la existencia del mundo exterior, pero a fines analíticos se hace a la idea de que no cree en su existencia; es decir, se exime de manera intencionada y sistemática de todo juicio relacionado directa o indirectamente con la existencia del mundo exterior... Husserl llamaba a este procedimiento «poner el mundo entre paréntesis» o «llevar a cabo la reducción fenomenológica»... [para] superar la actitud natural del hombre que vive en el mundo que acepta, sea realidad o apariencia... para descubrir el campo puro de la conciencia.
>
> (Schutz, 1973: 104)

El fenomenólogo también debe dejar a un lado las experiencias accidentales de la vida que tienden a dominar la conciencia. El objetivo último de Husserl era obtener la forma pura de la conciencia, despojada de todo contenido empírico.

Ilja Srubar (1984) afirma que Husserl no sólo hizo una filosofía rigurosa de la conciencia, sino que también sentó las bases para una sociología fenomenológica. Es decir, Husserl sintió la necesidad de ampliar su obra al mundo de las relaciones interpersonales, al «mundo de la vida». Así, la obra de Husserl nos ayuda a señalar que la «fenomenología debe convertirse en una ciencia del mundo de la vida» (Srubar, 1984: 70). Sin embargo, Schutz concluye que «la parte menos satisfactoria del análisis [de Husserl] es su análisis de la socialidad y de los grupos sociales» (1975: 38). Como consecuencia de ello, mientras la obra de Husserl se orientó finalmente hacia el ego trascendental, la de Schutz lo hizo hacia la intersubjetividad exterior, el mundo social y el mundo de la vida. He aquí como Wagner explica la tarea que se impuso Schutz:

> El método fenomenológico sirve, por definición, para la exploración de la conciencia solitaria. Proporciona acceso al reino social de la experiencia humana sólo si ofrece una solución para lo que Husserl llamó el problema de la intersubjetividad.

> Una teoría viable de la intersubjetividad, a su vez, puede constituir la más fuerte, aunque indirecta, ayuda para que la sociología comprenda lo que la fenomenología le puede proporcionar. ...Schutz situó el problema en el nivel de la mundanidad, en el de la vida cotidiana. Estaba seguro de que en este mundo podía encontrarse un puente fenomenológico-psicológico entre ego y alter.
>
> (Wagner, 1983: 43)

Nos extenderemos más adelante sobre la intersubjetividad y el mundo de la vida. Antes es preciso analizar las ideas de Schutz sobre la ciencia y las tipificaciones.

LA CIENCIA Y EL MUNDO SOCIAL

Al igual que Husserl, Schutz considera la fenomenología como una ciencia rigurosa. Replica explícitamente a muchos críticos de la fenomenología que *no* se basa en «un tipo de intuición incontrolada o de revelación metafísica» (Schutz, 1973: 101). Y también de acuerdo con Husserl, Schutz considera que la ciencia implica un esfuerzo conceptual y teórico. Desde el punto de vista de Schutz, la ciencia de la sociología, no sólo debe describir el mundo social, sino que también debe ocuparse de la construcción de modelos teóricos y conceptuales de ese mundo. Como Schutz lo expresó:

> Seguramente nos sorprenderíamos si encontráramos un cartógrafo que trazara el mapa de una ciudad de acuerdo con la información que recoge de sus habitantes. Sin embargo, los científicos sociales escogen con frecuencia este extraño método. Olvidan que hacen su trabajo científico en un nivel de interpretación [teórica] y comprensión que difiere de las ingenuas actitudes según las cuales las personas se orientan e interpretan su vida cotidiana.
>
> (Schutz, 1976: 67)

Obtendremos una idea más acabada de las ideas de Schutz sobre el concepto de ciencia cuando comprendamos que para él la ciencia era una de entre una multitud de «realidades». Para Schutz existen varias realidades diferentes, entre ellas el mundo de los sueños, del arte, de la religión y de la demencia. La *realidad eminente* es, sin embargo, el mundo intersubjetivo de la vida cotidiana (el mundo de la vida), puesto que es «el arquetipo de nuestra experiencia de la realidad. Todos los demás ámbitos de significado pueden considerarse modificaciones de aquélla» (Schutz, 1973: xlii). Como veremos, la preocupación fundamental de Schutz en el desarrollo de su sociología fenomenológica era el mundo de la vida, pero lo que más nos interesa aquí es su preocupación por la relación de este mundo con otra realidad, la de la ciencia.

Hay varias diferencias clave entre el mundo de la vida y el mundo de la ciencia, especialmente el de la ciencia social. Primera, en el mundo de la vida, el actor dotado de sentido común trata pragmáticamente los problemas munda-

nos de la vida cotidiana. Por el contrario, el científico social «debe mantenerse al margen», es un «observador desinteresado» que no está implicado pragmáticamente en el mundo de la vida de los actores y sus problemas mundanos. Segunda, el acervo de conocimiento del actor con sentido común se deriva del mundo cotidiano, mientras el científico utiliza el acervo de conocimiento que pertenece al cuerpo de la ciencia. El científico social vive en un mundo en el que otros científicos sociales han expresado problemas, sugerido soluciones, desarrollado métodos, y obtenido resultados. Tercera, en su teorización, como ya hemos visto, los científicos sociales deben separarse de («poner entre paréntesis») sus propias situaciones biográficas en el mundo de la vida y operar en esa región de significado denominada «el mundo de la ciencia». A diferencia de ellos, los actores dotados de sentido común están involucrados en sus situaciones biográficas y operan en el mundo de la vida. Estas tres diferencias no sólo nos ayudan a definir el mundo de la ciencia, sino también a considerar que el científico social que sigue estos criterios logra adoptar la actitud científica que requiere el estudio del mundo de la vida. Para adoptar esa actitud científica necesaria, los científicos sociales deben apartarse de (es decir, tener un interés no pragmático en) el mundo de la vida de aquellos a los que estudian, deben sumergirse en el mundo de la ciencia y poner entre paréntesis su propia situación biográfica en el mundo de la vida.

Mientras el mundo de la vida cotidiana está habitado por personas que actúan sensata o razonablemente, los científicos deben crear un modelo del mundo constituido por personas que actúan racionalmente. En el mundo cotidiano las personas actúan *sensatamente*; es decir, realizan sus acciones conforme a las reglas socialmente aprobadas para intentar solucionar problemas típicos, recurriendo a medios típicos para alcanzar fines típicos. Las personas pueden también actuar *razonablemente* y hacer elecciones «juiciosas» entre los medios según sus fines, incluso si siguen pautas de acción tradicionales o habituales. Mientras las personas actúan sensata o razonablemente en el mundo cotidiano, sólo en los modelos teóricos creados por los científicos sociales actúan *racionalmente* en el sentido pleno del término, poseen una «comprensión distintiva y clara de los fines, medios y efectos secundarios» (Schutz, 1973: 28). (Aquí Schutz está utilizando el término racionalidad con el mismo significado que Weber cuando se refería a la racionalidad de los medios-fines.) Schutz explica que la racionalidad es un constructo teórico en su obra: «Así, el concepto de racionalidad en el sentido estricto ya definido no se refiere a acciones dentro de la experiencia de sentido común de la vida cotidiana en el mundo social; es la expresión de un tipo *particular* de construcciones de ciertos modelos *específicos* del mundo social elaborados por el científico social con ciertos fines metodológicos» (1973: 42). La acción en la vida cotidiana es, en el mejor de los casos, sólo parcialmente racional. Las personas que actúan sensata o razonablemente son racionales sólo en cierto grado; distan de ser plenamente racionales. Así, la tarea del científico social es construir modelos teóricos racionales de un mundo social cotidiano

que está lejos de ser plenamente racional. Esta idea se basa en la creencia de que el científico social puede y, en efecto, debe usar los modelos racionales para analizar una conducta que dista de ser racional dentro del mundo de la vida. (De nuevo, esto se asemeja al desarrollo y uso de los tipos ideales de Weber).

Pero el mundo social cotidiano es «significativo» para los actores que se encuentran en él, y el científico social se topa con el problema de construir sistemas plenamente racionales de conocimiento de las estructuras de significado subjetivo de la vida cotidiana. Schutz se encuentra en la paradójica situación de intentar desarrollar una sociología subjetiva en la tradición de Max Weber y a la vez cumplir los requisitos de una concepción rigurosa de la ciencia. De este modo expresa Schutz la cuestión (la respuesta reside en el núcleo de su sistema teórico): «¿Cómo es posible, entonces, captar estructuras subjetivas de sentido mediante un sistema de conocimiento objetivo?» (1973: 35). A esta pregunta Schutz responde que «es posible construir un modelo de un sector del mundo social, que consista en una interacción humana típica y analizar esta pauta típica de interacción en lo que respecta al sentido que podría tener para los tipos personales de actores» (1973: 36).

La capacidad de lograrlo se basa en el hecho de que tanto en el mundo de la vida como en el de la ciencia confiamos en construcciones (tipos ideales) para interpretar la realidad y comprender la parte de la realidad que es importante para nosotros. Los constructos que usamos en la vida cotidiana son constructos de primer orden («tipificaciones», véase más abajo), y el científico social desarrolla constructos de segundo orden a partir de los de primer orden. Esta elaboración de constructos científicos sobre constructos cotidianos es lo que hace posible una ciencia racional y objetiva de la subjetividad. Sin embargo, para cumplir los requisitos de la ciencia, el significado del mundo desde la perspectiva del actor puede ser captado en abstracto a partir de su expresión única e imprevisible dentro de la realidad inmediata. A Schutz no le preocupan los actores únicos y específicos, sino los actores típicos y sus acciones típicas. Todos los observadores del mundo de la vida desarrollan constructos que les permiten comprender lo que ocurre en este mundo, pero la capacidad de entender el mundo de la vida es mayor en el científico debido a que el observador (científico) crea sistemáticamente constructos más abstractos y estandarizados para la comprensión de la vida cotidiana.

La clave del enfoque científico de Schutz es la construcción de estos constructos de segundo orden o, en términos sociológicos más convencionales, de tipos ideales de actores sociales y acción social. (Schutz nos ofrece un buen ejemplo en su ensayo sobre el «extraño» y «el que regresa a casa.) Esto implica la sustitución teórica de los seres humanos en el mundo de la vida por títeres (o, como Schutz los denomina con frecuencia, «homúnculos») creados por el científico social. El modelo científico del mundo de la vida «no está poblado de seres humanos con toda su humanidad, sino de títeres, de *tipos*; que son construidos como si pudieran llevar a cabo acciones y reacciones» (Schutz, 1973: 255).

Schutz piensa en términos de tipos de personas y en tipos de cursos de acción que los actores adoptan.

Los científicos sociales limitan la conciencia de los títeres a lo estrictamente necesario para realizar el curso típico de acción, que es relevante para la solución del problema científico analizado. Los títeres no son capaces de percibir de un modo selectivo los objetos de su entorno, que pueden ser útiles para la solución del problema considerado. No existen en situaciones creadas por ellos, sino por el científico social. Los títeres no eligen, y tampoco tienen un conocimiento diferente del conocimiento típico que les supone el científico social. La siguiente cita es uno de los enunciados más completos de Schutz sobre la naturaleza de los títeres del científico social:

> El especialista les atribuye una conciencia solo aparente, construida de tal modo que el acervo de conocimiento a mano que se les asigna (incluyendo el conjunto adscrito de motivos invariables) haría subjetivamente comprensibles las acciones originadas en él, siempre que fueran llevadas a cabo por actores reales dentro del mundo social. Pero el títere y su conciencia artificial no están sometidos a las condiciones ontológicas de los seres humanos. El homúnculo no nació, no crece ni morirá. No tiene esperanzas ni temores; no conoce la ansiedad como principal motivo de todos sus actos. No es libre en el sentido de que su acción pueda transgredir los límites que ha establecido su creador, el científico social. Por lo tanto, no puede tener otros conflictos de intereses y motivos que los que aquél le ha atribuido. No puede errar, si errar no es su destino típico. No puede elegir, salvo entre las alternativas que el científico social ha colocado ante él como abiertas a su elección... El homúnculo, colocado en una relación social, participa en ella en su totalidad. No es más que el creador de su función típica, porque la conciencia artificial que se le ha atribuido no contiene otros elementos que los necesarios para dotar de sentido subjetivo a tales funciones.
>
> (Schutz, 1973: 41)

Así, mediante la construcción de tipos ideales de actores y acciones, el científico social desarrolla las herramientas necesarias para analizar el mundo social.

La construcción de estos títeres (o, en general, de tipos ideales) no es un proceso arbitrario. Para reflejar fielmente la realidad subjetiva del mundo de la vida y cumplir los requisitos de una ciencia rigurosa, los tipos ideales deben cumplir los siguientes criterios:

1. *Postulado de relevancia:* Siguiendo a Weber, Schutz estableció que el aspecto del mundo social sujeto a investigación debía determinar qué es lo que iba a ser estudiado y cómo debía abordarse. En otras palabras, lo que hace el científico social debe ser relevante para el asunto que está investigando en el mundo de la vida.
2. *Postulado de adecuación:* Según este principio, el científico social debe construir los tipos ideales de manera que las tipificaciones de la conducta de los actores en el mundo de la vida tengan sentido tanto para los propios actores como para sus semejantes.

3. *Postulado de coherencia lógica:* Deben construirse los tipos con un alto grado de coherencia, claridad y nitidez y deben ser compatibles con los principios de la lógica formal. El cumplimiento de este postulado «garantiza la validez objetiva de los objetos de pensamiento construidos por el científico social» (Schutz, 1973: 43).
4. *Postulado de compatibilidad:* Los tipos construidos por el científico social deben ser compatibles con el cuerpo existente de conocimiento científico o deben demostrar por qué al menos parte de este cuerpo de conocimiento es inadecuado.
5. *Postulado de interpretación subjetiva:* Los tipos científicos, así como los modelos más generales del mundo social, deben basarse en el significado subjetivo que tiene la acción para los actores reales del mundo de la vida cotidiana, y ser compatibles con él.

Para Schutz, el científico social que se adhiere a estos cinco postulados creará tipos y modelos que son válidos tanto para obtener el significado subjetivo de los actores del mundo de la vida como para cumplir los requisitos de una ciencia rigurosa.

TIPIFICACIONES Y RECETAS

En este apartado analizaremos el uso que hace Schutz de los tipos ideales (constructos de segundo orden) para analizar científicamente el mundo social. Sin embargo, como ya hemos mencionado, las personas desarrollan y usan *tipificaciones* (constructos de primer orden) en el mundo social. En cualquier situación que se da en el mundo de la vida cotidiana, una acción viene determinada «por un tipo constituido en experiencias anteriores» (Schutz y Luckmann, 1973: 229). Las tipificaciones ignoran los rasgos individuales y particulares y se centran sólo en características genéricas y homogéneas.

Mientras tipificamos rutinariamente a los demás, las personas también se auto-tipifican: «Hasta cierto punto, el hombre tipifica su propia situación dentro del mundo social y las diversas relaciones que tiene con sus semejantes y con los objetos culturales» (Schutz, 1976: 233).

La tipificación adopta muchas formas. Cuando llamamos a algo por su nombre (por ejemplo, hombre, perro), estamos tipificando. En términos generales, siempre que hacemos uso del lenguaje, estamos tipificando; de hecho, Schutz llama al lenguaje «el medio tipificador *par excellence*» (1973: 75). Al lenguaje se le puede considerar una «mina» de tipologías de la que nos servimos para dar sentido al mundo social.

La relación entre las tipificaciones y el lenguaje evidencia que las tipificaciones existen en la sociedad, y que las personas adquieren y almacenan tipificaciones a través del proceso de la socialización y, de hecho, durante toda su vida. Las tipologías que usamos se derivan de la sociedad y son socialmente

aprobadas. Han superado la prueba del tiempo y han llegado a institucionalizarse como herramientas tradicionales y habituales para la vida social. Si bien el individuo puede crear algunas tipificaciones, la mayoría de ellas son preconstituidas y derivadas de la sociedad.

En algunas ocasiones, Schutz habla de *recetas* cuando analiza las tipificaciones, y con frecuencia utiliza ambos términos como sinónimos. Las recetas, como las tipificaciones, «sirven de técnicas para comprender o, por lo menos, controlar aspectos de... la experiencia» (Natanson, 1973a: xxix). Las recetas, sin embargo, tienden a tener relación con las situaciones, mientras las tipificaciones se refieren más bien a las personas. Las personas utilizan las recetas para controlar el millar de situaciones en las que se encuentran todos los días. Así, cuando alguien nos saluda con la receta «¿qué tal estás?» respondemos con la receta «bien, ¿y tú?» Y recurriendo a la analogía del arte culinario, Schutz señala que nos servimos de «un conocimiento de libro de recetas culinarias... para tratar las cuestiones rutinarias de la vida cotidiana... La mayoría de nuestras actividades diarias, desde levantarnos hasta ir a dormir, son de este tipo. Se realizan de acuerdo con recetas que se reducen a hábitos culturales de trivialidades que no se cuestionan» (1976: 73-74). Incluso cuando nos encontramos en situaciones problemáticas o inusuales, lo primero que hacemos es recurrir a nuestras recetas. Solo cuando vemos con claridad que no sirven, las abandonamos e intentamos crear, desarrollar mentalmente, nuevas fórmulas para manejar las situaciones.

Schutz y Luckmann (1973: 231) subrayan las condiciones bajo las cuales las situaciones se hacen problemáticas y las personas se ven en la necesidad de crear nuevas fórmulas para manejarlas (nuevas recetas y tipificaciones). Si no disponen de una receta válida para manejar una situación nueva, o si una receta no les permite manejar la situación que supuestamente deben controlar, las personas se ven en la necesidad de crear una nueva. Dicho de otro modo, cuando el acervo de conocimiento actualmente disponible no es suficiente, la persona debe crear e incorporar a él nuevas recetas (o tipificaciones).

Debido a la existencia recurrente de situaciones problemáticas, las personas no pueden confiar plenamente en las recetas y tipificaciones. Deben ser suficientemente capaces de adaptarse a circunstancias imprevistas. Las personas necesitan tener una «inteligencia práctica» para manejar las situaciones imprevistas, deben tener en mente líneas alternativas de acción y crear nuevas fórmulas para manejar las situaciones.

INTERSUBJETIVIDAD

En términos generales, la sociología fenomenológica de Schutz se centra en la intersubjetividad no sólo debido a que Husserl la ignoró, sino también porque nuestro pensador creía que las demás ciencias la daban por sentada y ninguna la había explorado. El estudio de la intersubjetividad busca respuesta a preguntas

como las siguientes: ¿Cómo conocemos otras mentes?, ¿cómo conocemos otros self?, ¿cómo se produce la reciprocidad de perspectivas? ¿cómo se produce la comprensión y la comunicación recíproca?

El mundo intersubjetivo no es un mundo privado; es común a todos. Existe «porque vivimos en él como hombres entre otros hombres, con quienes nos vinculan influencias y labores comunes, comprendiendo a los demás y siendo comprendidos por ellos» (Schutz, 1973: 10). La intersubjetividad existe en el «presente vivido» en el que nos hablamos y nos escuchamos unos a otros. Compartimos el mismo tiempo y espacio con otros. «Esta simultaneidad es la esencia de la intersubjetividad, significa que *capto la subjetividad del alter ego al mismo tiempo que vivo en mi propio flujo de conciencia...* Y esta captación en simultaneidad del otro, así como su captación recíproca de mí, hacen posible *nuestro* ser conjunto en el mundo» (Natanson, 1973: xxxii-xxxiii; cursivas añadidas).

La frase de la cita anterior que está en cursiva nos proporciona la esencia del pensamiento de Schutz sobre la intersubjetividad. A Schutz no le interesaba la interacción física de las personas, sino el modo en que se comprenden recíprocamente sus conciencias, la manera en que se relacionan intersubjetivamente unas con otras.

Schutz también utiliza la idea de la intersubjetividad en un sentido más amplio para referirse a todo lo que es social. Afirma que el conocimiento es intersubjetivo (o social) en tres sentidos. Primero, existe una *reciprocidad de perspectivas* por la que suponemos que las otras personas existen, y que los objetos son conocidos o cognoscibles por todos. A pesar de esta reciprocidad de perspectivas, es evidente que un mismo objeto puede significar cosas diferentes para personas distintas. Esta dificultad se supera en el mundo social debido a la existencia de dos «idealizaciones». La idealización de la *intercambiabilidad de los puntos de vista* implica que si nos ponemos en el lugar de otras personas vemos las cosas como ellas las ven. La idealización de la *congruencia del sistema de relevancia* supone que podemos ignorar nuestras diferencias, y que los objetos tienen una definición lo suficientemente parecida para todos como para permitirnos proceder como si las definiciones fueran idénticas. (Schutz engloba estas dos idealizaciones bajo el encabezamiento de la «tesis general de las perspectivas recíprocas».)

El segundo sentido en el que el conocimiento es intersubjetivo (o social) es en el del *origen social del conocimiento*. Si bien los individuos crean, en efecto, una pequeñísima parte de su propio conocimiento, la mayoría de él existe en acervos comunes de conocimiento y los adquieren mediante la interacción social con sus padres, sus maestros y sus pares.

En tercer lugar, el conocimiento es intersubjetivo en el sentido de que existe una *distribución social del conocimiento*. Es decir, el conocimiento que poseen las personas varía de acuerdo con su posición en la estructura social. En nuestro pensamiento de sentido común tenemos en cuenta el hecho de que el acervo de conocimiento real varía entre los individuos de acuerdo con sus posiciones sociales.

Así, mientras Husserl identificaba el ego trascendental como su preocupación central, Schutz dió un giro exterior a la fenomenología para analizar el mundo intersubjetivo, el mundo social. (Si bien es esta una importante diferencia, no debemos perder de vista el hecho de que ambos pensadores se centraron en la intersubjetividad; Husserl dentro del reino de la conciencia y Schutz en el mundo social.)

EL MUNDO DE LA VIDA

El *mundo de la vida* (o *Lebenswelt*), es la denominación (derivada de Husserl) que dió Schutz al mundo en el que la intersubjetividad tiene lugar. Ya hemos examinado esta idea, especialmente el intento anterior de distinguir el mundo de la vida del mundo de la ciencia. Ahora es preciso analizar más sistemáticamente el mundo de la vida.

Schutz utiliza muchos términos para comunicar lo que quiere decir con este término, entre ellos el «mundo del sentido común», el «mundo de la vida diaria», «el mundo del trabajo cotidiano», la «realidad mundana», «la realidad eminente de la vida del sentido común», etc.. (Natanson, 1973: xxv). Es en este mundo donde las personas actúan con la «actitud natural»; es decir, donde las personas dan por sentado que este mundo existe y no dudan de su realidad hasta que surgen situaciones problemáticas.

Schutz define seis características básicas del mundo de la vida. Primera, se caracteriza por una tensión especial de la conciencia, que Schutz denomina «estado de alerta» (1973: 213), en el que el actor presta «plena atención a la vida y sus requisitos». Por el contrario, en el mundo de los sueños, por ejemplo, el actor no está despierto. Segundo, el actor no duda de la existencia de este mundo. De nuevo a diferencia del actor, en el mundo de la ciencia social el científico duda del mundo de la vida, y es esa duda lo que le permite analizarlo científicamente. Tercera, es en el mundo de la vida donde las personas trabajan; es decir, emprenden una «acción en el mundo externo basada en un proyecto y caracterizada por la intención de producir mediante el movimiento corporal el estado de cosas proyectado» (Schutz, 1973: 212). Es el trabajo lo que se encuentra en el núcleo del mundo de la vida:

> La región central del mundo de la vida es el mundo del trabajo... Específicamente, es una esfera de actividades dirigida hacia objetos, animales y personas que están «dentro de nuestro alcance real». Típicamente, las operaciones se realizan en él siguiendo «recetas de acción comprobadas»: es «mi mundo de actividades rutinarias»... Este trabajo es una actuación totalmente física sobre objetos tangibles, que tiene por objeto moldearlos y usarlos para propósitos tangibles.
>
> (Wagner, 1983:290)

Sin embargo, en el mundo de la fantasía las personas no trabajan en ese sentido del término. Cuarta, hay una forma específica de experimentar el propio

self por la que el self trabajador se vive como un self pleno. En ciencia social, el self trabajador del científico no se vive como un self pleno, puesto que el trabajo del científico constituye sólo una parte de su vida. Quinta, el mundo de la vida se caracteriza por una forma específica de socialidad que implica el «mundo intersubjetivo común de la comunicación y la acción social» (Schutz, 1973: 230). Obviamente, el mundo de los sueños y el de las fantasías no son mundos intersubjetivos. Finalmente, en el mundo de la vida existe una perspectiva específica del tiempo, que implica la intersección del flujo del tiempo personal y del flujo temporal de la sociedad. Por el contrario, en el mundo de los sueños o de las fantasías el paso del tiempo de una persona está desligado del paso del tiempo en la sociedad. Es decir, podemos fantasear, por ejemplo, sobre la vida en la Edad Media mientras vivimos en el siglo XX.

Si bien Schutz suele escribir como si existiera un único mundo de la vida, en realidad cada uno de nosotros tiene su propio mundo de la vida, aunque existan numerosos elementos comunes en todos ellos. Por lo tanto, otros pertenecen a nuestro mundo de la vida y nosotros pertenecemos a los mundos de la vida de muchos otros.

El mundo de la vida es un mundo intersubjetivo, pero un mundo que existía mucho antes de nuestro nacimiento; nuestros predecesores lo crearon. Nos es dado (particularmente las tipificaciones y recetas, pero también las instituciones sociales, etc...) para experimentarlo e interpretarlo. Así, cuando experimentamos el mundo de la vida estamos experimentando un mundo inexorable que constriñe nuestros actos. Sin embargo, no sólo estamos dominados por la estructura preexistente del mundo de la vida:

> Para llevar a cabo los propósitos que buscamos en él, entre nuestros semejantes, tenemos que dominarlo y modificarlo... estos objetos ofrecen resistencia a nuestros actos, resistencia que debemos superar o a la cual debemos rendirnos... un motivo pragmático gobierna nuestra actitud natural hacia el mundo de la vida cotidiana. En este sentido, el mundo es algo que debemos modificar por nuestras acciones o que las modifica.
>
> (Schutz, 1973: 209)

Es aquí donde comenzamos a clarificar la dialéctica del pensamiento de Schutz, cuando entendemos que los actores y las estructuras se influyen recíprocamente. Wagner adopta esta postura dialéctica al afirmar que las ideas de Schutz sobre el mundo de la vida combinan la experiencia individual «no sólo con las de interacción social y, por tanto, con los mundos de la vida de otros, sino también con esquemas y prescripciones [tipificaciones y recetas] de interpretación para la conducta práctica socialmente predados» (1983: 289).

La dialéctica se hace más clara en la reflexión de Schutz sobre el mundo cultural. Por un lado, es evidente que tanto las personas del pasado como las del presente crean el mundo cultural, puesto que se «origina en acciones humanas y ha sido instituido por ellas, por las nuestras y las de nuestros semejantes, contemporáneos y predecesores. Todos los objetos culturales —herramientas, sím-

bolos, sistemas de lenguaje, obras de arte, instituciones sociales, etc...— apuntan en su mismo origen y significado a las actividades de sujetos humanos» (Schutz, 1973: 329). Por otro lado, este mundo cultural es externo y coercitivo para los actores: «Me encuentro a mí mismo en mi vida diaria dentro de un mundo que no sólo yo he creado... He nacido en un mundo social preorganizado que me sobrevivirá, un mundo compartido desde el exterior con semejantes organizados en grupos» (Schutz, 1973: 329).

En su análisis del mundo de la vida, lo que le preocupaba principalmente a Schutz era el acervo social de conocimiento común, que conduce a la acción más o menos habitual. Ya hemos estudiado *el conocimiento de las tipificaciones y recetas*, que es el componente principal del acervo de conocimiento. Schutz considera este conocimiento como el elemento más variable de nuestro acervo debido a que somos capaces de manejar una situación problemática creando fórmulas innovadoras. Es menos probable que los otros dos aspectos de nuestro acervo de conocimiento se conviertan en algo problemático. El *conocimiento de técnicas* (por ejemplo, cómo andar) es la forma más básica de conocimiento en el sentido de que raramente se convierte en problemático (en el caso de andar, una excepción sería una parálisis temporal) y por ello se le asigna un alto grado de seguridad. El *conocimiento útil* (por ejemplo, conducir un coche o tocar el piano), constituye una solución definitiva a una situación problemática. El conocimiento útil es más problemático (por ejemplo, cuando nos encontramos en una situación de emergencia y necesitamos pensar cómo se conduce) que el conocimiento de técnicas, pero es menos probable que se convierta en problemático que el conocimiento de recetas y tipificaciones.

Componentes privados del conocimiento

Schutz también era consciente de que todos los elementos del reino cultural varían de unos individuos a otros a causa de que las experiencias personales difieren. El acervo de conocimiento está «biográficamente articulado»:

> Eso significa que yo «conozco» más o menos adecuadamente lo que constituye el «resultado» de situaciones anteriores. Es más, yo «sé» que mi situación es en ese sentido absolutamente «única». En efecto, el acervo de conocimiento, a través del cual yo determino la situación presente, tiene una articulación biográfica «única». Esta hace referencia no sólo al contenido, al «significado» de todas las experiencias anteriores depositadas en las situaciones. También hace referencia a la intensidad..., la duración, y la secuencia de estas experiencias. Esta circunstancia es de singular importancia, puesto que realmente constituye el acervo individual de conocimiento.
>
> (Schutz y Luckmann, 1973: 111-112)

Así, de acuerdo con Schutz, el acervo de conocimiento tiene invariablemente un componente privado. Sin embargo, este componente único y privado del acervo de conocimiento no sólo es una creación del actor: «Debe subrayar-

se... que la secuencia, la profundidad y proximidad de la experiencia, e incluso la duración de las experiencias y la adquisición de conocimiento, son socialmente objetivadas y vienen socialmente determinadas. En otras palabras, existen categorías sociales de articulación biográfica» (Schutz y Luckmann, 1973: 113).

Los acervos privados de conocimiento, debido a que tienen su fuente en las biografías individuales, no forman parte del mundo de la vida. Como son biográficos por naturaleza, Schutz no creía que los componentes privados y únicos de conocimiento fueran susceptibles de estudio científico. No obstante, son componentes importantes de la vida cotidiana de los actores reales.

REINOS DEL MUNDO SOCIAL

Schutz identificó cuatro reinos diferentes de la realidad social. Cada uno constituye una abstracción del mundo social y se distingue por su grado de inmediatez (el grado en el que las situaciones están al alcance del actor) y determinabilidad (el grado en el que el actor puede controlar esas situaciones). Los cuatro reinos son el *umwelt* —el reino de la realidad social directamente experimentada—, el *mitwelt* —el reino de la realidad social indirectamente experimentada—, el *folgewelt* —el reino de los sucesores—, y el *vorwelt* —el reino de los predecesores. Para Schutz, los reinos de los sucesores y los predecesores (*folgewelt* y *vorwelt*) tienen un interés periférico. Sin embargo, los analizaremos brevemente porque el contraste entre ellos nos ayuda a clarificar ciertas características de los que realmente le interesan a Schutz: el *umwelt* y el *mitwelt*.

Folgewelt y *Vorwelt*

El futuro (*folgewelt*) constituye una categoría puramente residual en la obra de Schutz (a diferencia de lo que sucede en la obra de Marx, en la que juega un papel central en su dialéctica). Es un mundo totalmente libre y completamente indeterminado. El científico social puede anticipar el futuro sólo de una manera harto general y no le resulta posible describirlo en detalle. No es prudente confiar en los tipos y modelos ideales de futuro construidos por el científico social. Así, la ciencia fenomenológica de Schutz tiene poco que ofrecer al científico convencional que intenta iluminar o predecir el futuro [1].

El pasado (*vorwelt*), en cambio, es más susceptible de análisis por el científico social. La acción de los que vivieron en el pasado está totalmente definida; no existe elemento alguno de libertad porque las causas de sus acciones, las acciones mismas, y sus resultados, ya han ocurrido. A pesar de esta definición, el estudio de los predecesores presenta dificultades para una sociología subjetiva. Es difícil interpretar las acciones de las personas que vivieron

[1] Podemos estudiar lo que los contemporáneos *esperan* del futuro, pero no el futuro en sí.

en un tiempo pasado porque usamos categorías contemporáneas de pensamiento para analizar la historia pasada, en lugar de las categorías que prevalecieron en ese tiempo. La interpretación de los contemporáneos es probablemente más correcta porque los sociólogos comparten categorías de interpretación con aquellos cuyas acciones estudian. Así, aunque una sociología subjetiva del pasado es posible, la probabilidad de interpretar erróneamente ese pasado es alta.

La cuestión más importante aquí es que la meta de Schutz era desarrollar una sociología basada en las interpretaciones del mundo social que hacen los actores que son estudiados. Es difícil conocer las interpretaciones de los predecesores, e imposible anticipar y comprender las de los sucesores. Sin embargo, es posible entender a los contemporáneos (*mitwelt*) y las interpretaciones de aquellos con los que estamos en estrecho contacto cara-a-cara (*umwelt*).

Umwelt y relaciones-nosotros

El *umwelt* implica lo que Schutz denomina «asociados», o personas implicadas en relaciones cara-a-cara. Así, la idea del *umwelt* es «aplicable por igual a una charla íntima entre amigos y a la copresencia de extraños en un vagón de ferrocarril» (Schutz, 1973: 16). Estar en contacto cara-a-cara es todo lo que se requiere para formar parte del *umwelt*. El *umwelt* tiene un carácter e intensidad únicos:

> ...Cada copartícipe interviene en la vida en curso del otro, puede captar en un presente vívido los pensamientos del otro tal como este los construye, paso a paso. Así, cada uno de ellos comparte las anticipaciones del futuro del otro —planes, esperanzas o ansiedades—. En resumen, cada uno de los asociados se halla implicado en la biografía del otro; envejecen juntos; viven, por decir así, en una pura *relación-nosotros*.
>
> (Schutz, 1973: 16-17)

Las *relaciones-nosotros* se definen por un grado relativamente alto de intimidad, que viene determinado por la medida en la que los actores están familiarizados con las biografías personales de otros. La relación-nosotros pura es una relación cara-a-cara «en la que los copartícipes son mutuamente conscientes de ellos mismos y participan solidariamente en las vidas de cada uno durante algún tiempo, por corto que sea» (Schutz, 1932/1967: 164). La relación-nosotros implica la conciencia de los participantes, a la vez que los modelos de acción e interacción que caracterizan la interacción cara-a-cara. La relación-nosotros se caracteriza por una «orientación hacia el tú» que «es la forma universal en el que el otro es experimentado 'en persona'» (Schutz y Luckmann, 1973: 62). En otras palabras, las relaciones-nosotros son sumamente personales e inmediatas.

La inmediatez de la interacción tiene dos implicaciones para las relaciones sociales. Primera, en una relación-nosotros, a diferencia de lo que sucede en

una relación-ellos, existen muchos indicadores de la experiencia subjetiva de otros. La inmediatez permite a cada actor penetrar en la conciencia del otro. Segunda, cuando entablamos cualquier relación social, un individuo tiene sólo un conocimiento típico del otro. Sin embargo, en un proceso continuado de interacción cara-a-cara, las tipificaciones del otro son comprobadas, revisadas, reformuladas y modificadas. Es decir, la interacción con otros modifica necesariamente las tipologías.

Schutz no sólo analizó las relaciones-nosotros *per se*, también vinculó estas relaciones con los fenómenos culturales que se producían en el mundo real. Por ejemplo, en el curso de las relaciones-nosotros los actores aprenden las tipificaciones que les permiten sobrevivir socialmente. Las personas no sólo aprenden recetas en las relaciones-nosotros, sino que también las utilizan allí: las comprueban y las modifican cuando se demuestra que no son adecuadas o efectivas.

Schutz era consciente de que existía un toma y daca considerable entre los actores en el curso de las relaciones-nosotros. Las personas ponen a prueba diferentes líneas de acción con otras personas. Abandonan rápidamente las que provocan reacciones hostiles y utilizan las que son aceptadas. Las personas también pueden encontrarse en situaciones en las que sus recetas no funcionen y verse en la necesidad de crear líneas de acción apropiadas y efectivas. En otras palabras, en las relaciones-nosotros los actores modifican constantemente sus acciones tomando en consideración a aquéllos con los que están interactuando.

Las personas también modifican sus concepciones de los otros. Entablan una relación determinada partiendo de ciertos supuestos sobre lo que piensan los otros actores. En general, suponen que el pensamiento de los otros es del mismo orden que el suyo propio. A veces esta impresión se confirma en el trato, pero en otras circunstancias las expresiones faciales, los movimientos, las palabras y las acciones de los otros son incongruentes con la idea que las personas tienen de lo que los otros están pensando. Se ven en la necesidad, entonces, de revisar sus opiniones sobre los procesos de pensamiento de los otros y de modificar sus respuestas sobre la base de esta nueva imagen de lo que los otros piensan. Se trata de un proceso indirecto, ya que las personas no pueden conocer con seguridad lo que otros están pensando. Así, intentan cambiar sus acciones con la esperanza de que este cambio provocará unas respuestas adecuadas. La gente puede verse obligada a revisar su concepción de los procesos de pensamiento de otros y a modificar sus acciones muchas veces antes de conseguir comprender por qué los otros están actuando del modo en que lo hacen. Puede darse el caso de que, en determinadas situaciones, no sean capaces de hacer las suficientes correcciones y, en la confusión más absoluta, huyan de una interacción determinada. En un caso así, buscan situaciones más cómodas donde poder aplicar las recetas conocidas.

En el ámbito de las relaciones-nosotros la mayoría de las acciones se realizan cotidianamente de acuerdo con recetas. Las personas *generalmente* no reflexionan sobre lo que hacen o sobre lo que hacen los otros. Sin embargo, cuan-

do se topan con problemas, pensamientos y acciones inadecuados, se ven en la obligación de abandonar sus recetas y reflexionar sobre lo que sucede para crear una respuesta apropiada. Esto es psicológicamente costoso y, por ello, la gente prefiere actuar e interactuar siguiendo recetas.

En el *umwelt* los actores son libres, y por ello es evidentemente difícil analizarlo desde un punto de vista científico. En el *umwelt* las personas y sus acciones no suelen estar tipificadas. Sin embargo, las personas emplean en el *umwelt* tipificaciones de otras personas y de sus pautas de acción. El resultado es que el científico social puede, aunque con cierta dificultad, construir tipificaciones del *umwelt*. En otras palabras, pueden construirse modelos racionales de este mundo que suele ser irracional, y pueden usarse estos modelos para comprender mejor la vida en el *umwelt*. Por lo menos, pueden utilizarse para valorar las diferencias entre los modelos racionales y el modo que las personas se conducen realmente. En este punto, Schutz (1976: 81) utiliza las tipificaciones de un modo que se asemeja al uso que le dio Weber a sus tipos ideales.

Antes de pasar al análisis del *mitwelt*, es preciso señalar que es en el *umwelt* donde se crean las tipificaciones utilizadas en la vida cotidiana (constructos de primer orden). Así, para Schutz, el *umwelt* es la fuente principal de los constructos de primer orden (a diferencia de los constructos de segundo orden utilizados en las ciencias sociales), y constituye un área de estudio que, aunque presenta numerosas dificultades, es de gran importancia científica. Analizar científicamente el *umwelt* constituye una tarea difícil, y resulta más fácil estudiar científicamente el *mitwelt*. Sin embargo, aunque posiblemente el estudio del *mitwelt* plantea menos dificultades, no es tan gratificante como el análisis del *umwelt* debido al papel que éste desempeña en la creación de tipificaciones y a su importancia crucial en las vidas sociales de las personas en el mundo de la vida.

Mitwelt y relaciones-ellos

El *mitwelt* es ese aspecto del mundo social en el que las personas tratan solamente con personas tipo o con grandes estructuras sociales, en lugar de relacionarse con actores reales. Las personas se ajustan a estos tipos y estructuras, pero en este mundo de «contemporáneos» esas personas no son experimentadas directamente. Como los actores tratan con tipos en lugar de con personas reales, su conocimiento de las personas no está sujeto a la constante revisión que requiere la interacción cara a cara. Este conocimiento relativamente constante de tipos generales de experiencia subjetiva puede estudiarse científicamente, y arrojar así luz sobre los procesos generales, por medio de los cuales las personas se relacionan con el mundo social. Analizaremos más adelante algunos ejemplos específicos del *mitwelt*.

Mientras en el *umwelt* las personas coexisten en el mismo tiempo y espacio, en el *mitwelt* las distancias espaciales hacen imposible la interacción cara a cara. Si la situación espacial cambia y las personas se acercan unas a otras,

entonces se hace posible la interacción cara a cara, pero si eso ocurre, hemos regresado al *umwelt*. Las personas que una vez estuvieron en mi *umwelt*, pueden alejarse de mi y, en última instancia, debido a la distancia espacial, convertirse en parte del *mitwelt*. Por tanto, existe una transición gradual desde el *umwelt* al *mitwelt* a medida que las personas se alejan unas de otras. He aquí cómo describe Schutz esta transición gradual:

> Ahora estamos cara a cara, despidiéndonos y estrechando las manos; ahora él se aleja caminando. Ahora se vuelve para decirme algo; ahora aún puedo verlo saludarme con la mano; ahora ha desaparecido al volver una esquina. Es imposible decir en qué momento preciso terminó la situación cara a cara y mi copartícipe se convirtió en un mero contemporáneo, sobre quien tengo conocimiento (es probable que haya llegado ya a su casa) pero no experiencia directa.
>
> (Schutz, 1976: 37)

De un modo similar, no hay líneas divisorias claras entre los distintos niveles del *mitwelt* analizados más abajo.

El *mitwelt* constituye un mundo estratificado con niveles que dependen del grado de anonimato. Cuanto más anónimo es el nivel, más susceptibles de análisis científico son las relaciones entre las personas. Algunos de los principales niveles existentes en el *mitwelt*, de menos anónimo a más anónimo, son:

1. Aquellos con quienes los actores se encontraron cara a cara en el pasado y es posible que se encuentren de nuevo. Lo más probable es que los actores tengan un conocimiento mutuo debido a que se encontraron en el pasado y pueden volver a encontrarse en el futuro. Aunque vemos aquí un grado de anonimato relativamente bajo, esta relación no implica una interacción cara a cara. Si más adelante estas personas se encuentran personalmente, su relación formaría parte del *umwelt* y dejaría de pertenecer al *mitwelt*.
2. Aquellos que una vez se encontraron, no a través de nosotros, sino a través de personas que nosotros tratamos. Como este nivel se basa en un conocimiento de segunda mano de otros, implica un grado más alto de anonimato que el nivel de las relaciones con personas que hemos conocido en el pasado. Si siempre conociésemos personas de este modo, la relación comenzaría a formar parte del *umwelt*.
3. Aquellos a los que se va a conocer. En la medida en la que todavía no les conocemos, nos relacionamos con ellos como si fueran tipos, pero una vez que los conocemos, la situación forma parte del *umwelt*.
4. Aquellos a los que conocemos no como individuos concretos, sino como posiciones y roles. Por ejemplo, sabemos que existen personas que reparten el correo y personas que procesan nuestros cheques, y aunque tenemos opiniones sobre ellas como tipos, nunca las hemos conocido personalmente.

5. Las colectividades cuyas funciones conocemos sin conocer a ningún individuo de los que hay en ellas. Por ejemplo, tenemos cierto conocimiento del Senado, pero pocas personas conocen realmente a alguno de los individuos que forman parte de él, si bien existe la posibilidad de conocerlos.
6. Las colectividades que son tan anónimas que tenemos pocas oportunidades de conocer a personas que forman parte de ellas. Para la mayoría de las personas, la Mafia sería un buen ejemplo de este tipo de colectividad.
7. Las estructuras objetivas de significado que han sido creadas por contemporáneos con quienes los actores no tienen ni han tenido una interacción cara a cara. Las reglas de la gramática inglesa ilustran este tipo de estructuras de significado.
8. Las creaciones físicas realizadas por una persona a quien jamás conocimos y probablemente nunca conoceremos. Por ejemplo, las personas tienen una relación sumamente anónima con un cuadro de un museo.

Si nos adentráramos aún más en el análisis de las relaciones del *mitwelt*, comprobaríamos que cada vez son más impersonales y anónimas. Las personas que no tienen una interacción cara a cara con otras no pueden saber lo que éstas piensan. Su conocimiento se reduce, por lo tanto, a «tipos generales de experiencia subjetiva» (Schutz, 1932/1967: 181).

Las *relaciones-ellos*, que se encuentran en el *mitwelt*, se caracterizan por la interacción con contemporáneos impersonales (por ejemplo, el cartero, a quien nunca hemos visto, que nos reparte el correo) en lugar de asociados (por ejemplo, un amigo personal). En las relaciones-ellos, los pensamientos y las acciones de las personas se rigen por tipificaciones anónimas.

En la relación-ellos «pura», los esquemas de conocimiento típicos usados para definir otros actores no pueden modificarse. Como no interactuamos con personas reales sino con contemporáneos impersonales, la información que difiere de nuestras tipificaciones no nos es dada. En otras palabras, las nuevas experiencias no son constitutivas de las relaciones-ellos. Las tipificaciones culturales determinan la acción, y no pueden ser modificadas por los pensamientos y las acciones de los actores en una relación-ellos. Así, mientras las relaciones-nosotros están sujetas a negociación, no ocurre lo mismo con las relaciones-ellos.

A pesar de la distinción entre relaciones-nosotros y relaciones-ellos, las tipificaciones usadas en las relaciones-ellos tienen sus raíces históricas en las relaciones-nosotros: «La primera y originalmente la más objetiva solución de un problema aún depende en buena medida de la conciencia subjetiva relevante del individuo» (Schutz y Luckmann, 1973: 225). Sin embargo, estas soluciones se hacen cada vez más tipificadas y anónimas; en suma, cada vez más forman parte del reino cultural.

CONCIENCIA

Si bien la preocupación central de Husserl era la conciencia, especialmente las estructuras universales de la conciencia, Schutz se centró en la intersubjetividad, en el mundo de la vida, en las relaciones-nosotros y en las relaciones-ellos. Así, para Schutz la conciencia no constituía en sí misma un centro de interés, sino el punto de partida para su ciencia de la intersubjetividad.

Nuestro pensador creía que la conciencia era relativamente poco importante en el mundo cotidiano, debido a que en él la acción se realizaba de acuerdo con recetas, y que los actores prestaban escasa atención a lo que pasaba por su mente o por la de otros. Asimismo, pensaba (1932/1967: 190) que una ciencia de la sociología fenomenológica podía ignorar la conciencia individual. De hecho, como la mente no era susceptible de análisis científico, y como su deseo era analizar la intersubjetividad, Schutz admitió explícitamente en su obra que abandonaba el enfoque fenomenológico tradicional sobre los procesos mentales (1932/1967: 97). Nos encontramos, pues, ante la situación aparentemente paradójica de un sociólogo conocido como el fenomenólogo más famoso de su campo, que abandona el enfoque que caracteriza a la fenomenología. No obstante, la paradoja se resuelve cuando nos percatamos de que Schutz sí experimentó el tradicional interés fenomenológico por la subjetividad. Pero en lugar de centrarse en la subjetividad individual (como hizo Husserl), Schutz se centró, como ya hemos visto a lo largo del capítulo, en la intersubjetividad.

Además de su admitido interés por la intersubjetividad, también se ocupó de analizar la conciencia. De hecho, Schutz afirmaba que en la base de todas sus inquietudes sociológicas yacían los «procesos del establecimiento del significado y la comprensión que tenían lugar en el interior de los individuos, los procesos de la interpretación de la conducta de otras personas y los procesos de autointerpretación» (1932/1967: 11).

La base filosófica de la imagen que Schutz tenía del mundo social, a pesar de que para el mismo Schutz no era susceptible de estudio científico, era la conciencia profunda (*durée*), donde se encuentra el proceso del establecimiento del significado, de la comprensión, la interpretación y la autointerpretación. El fundamento de una sociología fenomenológica debía ser descubrir «el modo en que se constituye el significado en la experiencia individual del ego solitario. Descubriremos así el significado de su origen en el tiempo interior de la conciencia, en la duración del ego tal y como vive a través de su experiencia» (Schutz, 1932/1967: 13). Esta fue la cuestión de mayor importancia para los filósofos que precedieron a Schutz, Henri Bergson y Edmund Husserl. Estos se preocuparon de filosofar sobre lo que ocurría dentro de la mente, pero la cuestión central para Schutz era cómo convertir este interés en una preocupación sociológica científica.

Schutz se inspiró en la obra de Max Weber, particularmente en la parte de su obra dedicada a la acción social, porque reflejaba, según Schutz, tanto un interés por la conciencia como una preocupación por una sociología científica.

Como estudiamos en el capítulo séptimo, el interés por la acción individual era secundario para Weber, más preocupado por la influencia de las estructuras sociales sobre la acción que por las bases de la acción dentro de la conciencia. De acuerdo con Prendergast, Schutz «no estaba realmente interesado por la teoría de la burocracia de Weber, por su sociología de la religión, por su sociología política o por su historia económica general» (1986: 15). Lo que verdaderamente le interesó a Schutz de Weber fue sólo una pequeña y periférica parte de su sociología. Aun así, Weber constituía un modelo menos que satisfactorio para Schutz, pero no por las razones que se deducen de lo expuesto más arriba. Para Schutz, el problema de la obra de Weber eran sus debilidades en la concepción de la conciencia. Weber no distinguió entre tipos de significado ni tampoco entre significados y motivos. Al clarificar lo que Weber no consiguió hacer, Schutz nos ofreció una buena porción de ideas sobre su propia concepción de la conciencia.

Significados y motivos

Schutz afirmaba que era preciso distinguir entre significados y motivos. Distinguió entre dos subtipos de significados y de motivos. Aunque no siempre logró diferenciarlos nítidamente, para Schutz los *significados* hacen referencia al modo en que los actores determinan qué aspectos del mundo social son importantes para ellos, mientras los *motivos* se refieren a las razones que explican la acción de los actores. Un tipo de significado es el contexto de significado *subjetivo*. Es decir, a través de nuestra propia construcción mental de la realidad definimos ciertos componentes de la realidad como significativos. Sin embargo, aunque este proceso es importante en el mundo de la vida cotidiana, Schutz no lo creía susceptible de estudio científico debido a su naturaleza idiosincrásica.

El segundo tipo de significado es de gran importancia para la sociología científica: el contexto de significado *objetivo*, los conjuntos de significados que existen en la cultura y que son compartidos por toda la colectividad de los actores. Puesto que estos conjuntos de significados son comunes y no idiosincrásicos, los sociólogos y cualquier persona pueden acceder a ellos. Dado que tienen una existencia objetiva, el sociólogo puede estudiarlos de manera científica. Schutz criticó a Weber por no distinguir entre significado subjetivo y significado objetivo y por no aclarar que una sociología científica podía explicar esos contextos de significado objetivo.

Schutz también distinguió entre dos tipos de motivos: motivos «para» y motivos «porque». Ambos se refieren a las razones que explican las acciones de un individuo, pero sólo los motivos «porque» son accesibles tanto para la persona que actúa como para el sociólogo. Los *motivos para* constituyen las razones por las que un actor emprende ciertas acciones para alcanzar cierto objetivo o producir una ocurrencia futura. Sólo existen si la acción se realiza. Los motivos «para» son «subjetivos». Forman parte de la conciencia profunda, del

flujo real de la conciencia, y como tales son inaccesibles tanto para el actor como para el observador científico. Unicamente el actor puede captar retrospectivamente los motivos «para», una vez que la acción ha terminado y se ha (o no) alcanzado el objetivo. La sociología no debe interesarse por los motivos «para» porque son difíciles de estudiar científicamente. Pero sí puede explorar los *motivos porque* u ofrecer una visión retrospectiva de los factores pasados (por ejemplo, los antecedentes personales, la psique individual, el entorno) que son la causa de una conducta individual. Como los motivos «porque» son «objetivos», pueden estudiarse retrospectivamente recurriendo a métodos científicos. Debido a que las acciones ya han ocurrido, las razones que las explican son accesibles tanto para el actor como para el científico social. Sin embargo, ni otros actores ni otros científicos sociales pueden conocer plenamente los motivos de los demás, ni siquiera los motivos «porque». Tanto los actores como los científicos deben darse por satisfechos con ser capaces de analizar los motivos típicos.

A pesar de que los motivos «para» son más accesibles al científico social que los motivos «porque», Schutz se sintió ligeramente más inclinado a estudiar los motivos «porque». Esa preocupación suponía un regreso husserliano hacia el interés por la conciencia, aun cuando Schutz, como ya hemos señalado varias veces, se esforzó por dar un giro externo a la fenomenología de Husserl, hacia el mundo intersubjetivo. Sin embargo, Schutz estaba convencido de que toda interacción social se basaba en una reciprocidad de motivos: «Los motivos para del actor se convertirán en motivos porque de su copartícipe y viceversa» (1976: 23).

Schutz encuadra sus conceptos sociológicos mas básicos en la conciencia. La *acción*, por ejemplo, constituye una «conducta humana proyectada por el actor de manera autoconsciente» (Natanson, 1973: xxxiv), la «conducta ideada por el actor con anterioridad» (Schutz, 1973: 19). Y más explícitamente, Natanson señala: «En cada caso, el rasgo fundamental de la acción es el hecho de ser proyectada y estar dotada de propósito. La acción se origina en la *conciencia* del actor» (1973: xxxiv; cursivas añadidas). La *acción social* es la «acción que implica las actitudes y las acciones de otros y está orientada hacia ellos en el transcurso de la acción» (Schutz, 1976: 13).

Es preciso señalar algo importante acerca de los pensamientos de Schutz sobre la conciencia. Schutz ve en la conciencia la existencia de una ansiedad fundamental humana, que yace en la base de su mundo intersubjetivo:

> ...Sé que moriré y temo morir. Sugerimos llamar a esta experiencia básica la *ansiedad fundamental*, la anticipación primordial de la cual derivan todas las otras. De la ansiedad fundamental surgen los muchos sistemas interrelacionados de esperanzas y temores, deseos, satisfacciones, probabilidades y riesgos que incitan al hombre en actitud natural a tratar de dominar el mundo, a superar obstáculos, a esbozar y cumplir proyectos.
>
> (Schutz, 1973: 228)

INTERPRETACION DE LA TEORIA DE SCHUTZ

En muchos sentidos, la teoría de Schutz es más difícil de interpretar que la obra de cualquier otro teórico analizado en este libro. Primero, Schutz (tal vez junto a Mead) es probablemente el teórico más abiertamente abstracto de todos los que hemos estudiado. Otros se han adentrado *más profundamente en el mundo* empírico. Weber, por ejemplo, nos ofreció una teoría encuadrada en un paisaje de minuciosos detalles históricos. Marx oscilaba entre la abstracción teórica y los males del mundo real del capitalismo. Incluso Parsons, pensador muy abstracto, a quien estudiaremos en el siguiente capítulo, profundizaba de vez en cuando en el mundo real. Lo más que Schutz se aproximó al mundo real fue en sus ensayos abstractos sobre tipos sociales, por ejemplo, el del extraño.

Segundo, la teoría de Schutz se sitúa dentro de una tradición filosófica ajena a la sociología y resulta harto difícil su traducción a términos sociológicos. James Heap y Phillip Roth (1973) afirman que es discutible que la fenomenología de Husserl, que constituye una de las principales fuentes de la teoría de Schutz, pueda traducirse a la sociología. Podemos definir la obra de Schutz como un esfuerzo por llevar a cabo esa traducción. El éxito de Schutz viene ilustrado por la popularidad de las teorías que se derivan de su obra, en particular la sociología fenomenológica y la etnometodología. No obstante, sus raíces en la filosofía fenomenológica nos plantean dificultades para entender adecuadamente su sociología.

Esto nos devuelve al debate con el que comenzamos este capítulo. Primero, algunos comentaristas alaban a Schutz por su enfoque micro sobre el modo en que los actores crean el mundo social. Otros le critican por ello. Y otros afirman que Schutz emplea un enfoque cultural macro. La idea que desarrollamos en este capítulo constituye un rechazo de la segunda postura, y una integración de los puntos de vista primero y tercero. Es decir, Schutz sintió la preocupación dialéctica por el modo en que los actores crean el mundo social y por la influencia en los actores del mundo cultural y social que ellos crean. Si bien comparte esta dialéctica con otros muchos teóricos clásicos, lo que distingue a Schutz de los demás es su enfoque pura y exclusivamente subjetivo.

RESUMEN

Alfred Schutz se adhirió a la filosofía fenomenológica de Edmund Husserl, cuyo objetivo era la comprensión del ego trascendental, y le dio un giro externo para analizar la intersubjetividad, el mundo de la vida y el mundo social.

La clave para entender la teoría de Schutz es la comprensión de su sentido de la ciencia. La ciencia constituye uno de los varios mundos examinados por Schutz; entre los otros, se cuentan el mundo de los sueños, el de las fan-

tasías, el de la demencia y, especialmente, la «realidad eminente» del mundo cotidiano. A diferencia de las personas que habitan el mundo cotidiano, los científicos no están pragmáticamente implicados en el mundo diario de los sujetos sometidos a estudio ni, mientras hacen ciencia, en su propio mundo cotidiano. Se implican en el mundo de la ciencia y confían en su acervo de conocimiento, en lugar de confiar en el acervo de conocimiento asociado al mundo cotidiano.

Mientras en el mundo cotidiano las personas se conducen sensata o razonablemente, sólo en los modelos teóricos del científico social se comportan de un modo totalmente racional. Los modelos racionales y los constructos (de segundo orden) de los científicos sociales (es decir, los «tipos ideales») se basan en los constructos de primer orden que las personas utilizan para vivir sus vidas cotidianas. El objetivo del análisis del científico social es la construcción de tipos ideales de actores totalmente racionales (títeres u «homúnculos») y de sus pautas de acción. La construcción de estos tipos ideales debe cumplir los requisitos de una ciencia rigurosa. Es este tipo de teorización, señala Schutz, lo que hace posible una ciencia de la subjetividad objetiva y racional.

En una buena parte de lo que acabamos de señalar está implícita la importancia central de las tipificaciones tanto para los científicos sociales como para las personas que habitan el mundo cotidiano. Por lo general, las tipificaciones se derivan de factores sociales y son socialmente aprobadas, a la vez que permiten a las personas actuar sobre la base de la cotidianeidad. Sólo frente a situaciones problemáticas las personas abandonan (con reticencia) sus tipificaciones (y recetas) y crean nuevas fórmulas para tratar con el mundo social.

Como hemos señalado más arriba, a Schutz le interesaba fundamentalmente la intersubjetividad, o el modo en que las personas captan la conciencia de otras mientras viven dentro de sus propios flujos de conciencia. Una buena parte de la obra de Schutz se ocupa del análisis del mundo de la vida, o del mundo de la vida cotidiana. Es este un mundo intersubjetivo en el que las personas crean la realidad social, a la vez que están constreñidas por las estructuras sociales y culturales preexistentes, que crearon sus predecesores. Aunque una buena parte del mundo de la vida es común a todas las personas, también existen aspectos privados (biográficamente articulados) de ese mundo.

Distingue Schutz cuatro reinos del mundo social: el futuro (*folgewelt*), el pasado (*vorwelt*), el mundo presente de los asociados, con los que mantenemos un contacto cara-a-cara (*umwelt*), y el mundo presente de contemporáneos a quienes conocemos sólo como tipos (*mitwelt*). Los constructos de primer orden se crean en el *umwelt*, y aunque los constructos de segundo orden creados por los científicos sociales pueden aplicarse con mayor facilidad al *mitwelt*, es más relevante su aplicación al *umwelt*. Las íntimas relaciones-nosotros se establecen en el *umwelt*, y las tipificadas relaciones-ellos caracterizan el *mitwelt*.

Si bien Schutz se distanció del análisis de la conciencia, nos ofreció ciertas reflexiones, especialmente en sus ideas sobre los significados y los motivos.

Aunque existe una polémica en torno a si Schutz propuso una teoría micro o macro, la idea que presentamos en este capítulo es que su teoría incluye una preocupación por la relación dialéctica entre el modo en que las personas construyen la realidad social y el presente inmediato, una realidad cultural inexorable que otros han construido y siguen construyendo. Esas realidades influyen sobre las personas, no sin ser capaces de «dar un sentido», interpretar e incluso reconstruir el mundo cultural.

CAPITULO **11**

TALCOTT PARSONS

Y finalmente llegamos al teórico clásico más contemporáneo de los analizados en este libro, Talcott Parsons (1902-1979). Aunque hace poco más de una década que murió Parsons, es apropiado analizar su obra en este libro por dos razones fundamentales. Por un lado, Parsons fue, a través de su obra *The Structure of Social Action* [La estructura de la acción social] (1937), quien dio a conocer la teoría clásica europea a los sociólogos estadounidenses (Camic, 1989). Por otro lado, Parsons creó su propia y distintiva «gran» teoría (o teoría clásica). La teoría de Parsons rivaliza en alcance y magnitud con las otras teorías clásicas que han sido analizadas en los capítulos precedentes de este volumen.

Sin lugar a dudas, Parsons es el más importante de los teóricos estadounidenses. Los sociólogos han citado y usado ampliamente sus teorías. Y lo que es más importante aún, como profesor de la Universidad de Harvard dio forma a la estructura de una buena parte de la teoría sociológica estadounidense en particular, y de la sociología en general. Muchos de los teóricos estadounidenses más destacados fueron alumnos suyos, los cuales más tarde formarían sus propios departamentos y tendrían sus propios discípulos en la tradición de la teoría parsoniana. Entre los numerosos teóricos que trabajaron con Parsons en la Universidad de Harvard se cuentan Robert Merton, Kingsley Davis, Robin Williams, Wilbert Moore, Marion Levy y Neil Smelser.

LOS ESFUERZOS INTEGRADORES DE PARSONS

De todos los teóricos de la sociología analizados en este libro, Parsons es el más explícito en lo tocante a su intención de desarrollar un enfoque integrado de teoría sociológica (véase el Apéndice). Varios hechos lo demuestran. Primero, Parsons fundó el Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad de Harvard con la intención de unificar las distintas ciencias sociales. Su objetivo integrador incluía campos del saber tales como la psicología clínica, la psicología conductista, la antropología y la sociología. Segundo, en su propia teorización Parsons desarrolló una noción clara de los distintos niveles de análisis social, especialmente ejemplificada por su noción de los cuatro sistemas de acción: el organismo conductual, la personalidad, el sistema social y el sistema cultural. Finalmente, Parsons afirmó en una de sus obras más importantes, *El sistema social*, que la integración de los niveles de análisis social es de suma importancia en el mundo social:

> Esta *integración* de una serie de pautas de valores comunes con la estructura de la disposición de necesidad internalizada de las personalidades constituyentes es el fenómeno central de la dinámica de los sistemas sociales. Se puede decir que el *teorema dinámico fundamental de la sociología* es el siguiente: la estabilidad de cualquier sistema social, exceptuando el proceso de interacción más evanescente, depende hasta cierto punto de esa integración.
>
> (Parsons, 1951: 42; cursivas añadidas)

En numerosos lugares Parsons alude a esta cuestión cuando afirma que el asunto clave para él era «el problema de la formulación teórica de las relaciones entre el *sistema social* y la *personalidad* del individuo» (1970a: 1; cursivas añadidas).

Es digno de encomio este objetivo de integración que encontramos en una buena parte de la obra de Parsons y, en efecto, muchos lo han aplaudido; sin embargo, otros (por ejemplo, Alexander, 1978; Menzies, 1977) lo juzgan «confuso» y «poco claro». Estos críticos aducen que Parsons comenzó *La estructura de la acción social* con una actitud teórica de orientación micro, pero incluso antes de terminar esa obra y a medida que pasaban los años, su actitud teórica fue convirtiéndose progresivamente en una actitud cada vez más orientada hacia una teoría estructural-funcional macro. Puede percibirse cierta confusión en la obra de Parsons como resultado de su incapacidad para abandonar las viejas posturas teóricas o para integrarlas adecuadamente en otras nuevas. Ya en el prefacio a la segunda edición de *La estructura de la acción social*, Parsons hablaba de este desplazamiento:

> Desde el análisis de la estructura de la acción social como tal hasta el análisis estructural-funcional de sistemas sociales. Los sistemas sociales son, desde luego, en último término, sistemas de acción social. Pero la estructura de tales sistemas es tratada en la nueva versión, no directamente en términos de acción, sino como «pautas institucionalizadas».
>
> (Parsons, 1949: D)

Una opinión (Menzies, 1977), que el autor de este libro comparte, es que el problema básico de la obra de Parsons se deriva de no haber logrado completar el desplazamiento desde la teoría de la acción hasta el funcionalismo estructural, a resultas de lo cual las dos teorías están interrelacionadas de una manera confusa a lo largo de toda su obra. Ello no significa que la integración de la teoría de la acción y el funcionalismo estructural sea imposible o indeseable; sin embargo, Parsons no logró reconciliarlas adecuadamente. Se mantienen en su obra una al lado de la otra, en lugar de estar entrelazadas.

El uso frecuente que hace Parsons de dos definiciones diferentes de muchos conceptos clave refleja la dualidad continua de su orientación teórica. Por ejemplo, Ken Menzies (1977) señaló que para definir el concepto de *desviación* Parsons utilizó tanto un enfoque estructual-funcional, que acentuaba el fracaso del sistema en lo tocante a la adecuada socialización del actor, como un enfoque derivado de la teoría de la acción, que la define como una «tendencia motivada para un actor en orden a comportarse en contravención de una o más pautas normativas institucionalizadas» (Parsons, 1951: 250).

En parte, el trabajo integrador de Parsons es confuso porque no logró reconciliar su teoría de la acción weberiana (tal y como él la interpretó) con su

TALCOTT PARSONS: Reseña biográfica



Talcott Parsons nació en Colorado Springs, Colorado, en 1902. Procedía de una familia religiosa e intelectual; su padre fue ministro eclesiástico, profesor y, posteriormente, presidente de una pequeña universidad. Parsons se licenció en Amherst College en 1924 y realizó sus cursos de doctorado en la London School of Economics. Al año siguiente se trasladó a Heidelberg, Alemania. Max Weber pasó una buena parte de su carrera académica en Heidelberg, y si bien hacía cinco años que había muerto cuando llegó Parsons, aún podía sentirse su influencia: su viuda continuaba convocando reuniones en su casa, a las que asistía Parsons. La obra de Weber influyó enormemente en Parsons, quien escribió en Heidelberg su tesis doctoral, dedicada, en parte, a analizar las ideas de Weber.

Parsons se convirtió en tutor de Harvard en 1927 y aunque cambió varias veces de departamento, permaneció allí hasta que le sobrevino la muerte en 1979. No progresó en su carrera rápidamente ya que no logró el estatuto de profesor permanente hasta 1939. Dos años antes de esta fecha había publicado *The Structure of Social Action* [La estructura de la acción social], libro que no sólo daba a conocer los teóricos de la sociología más relevantes como Weber a un sinnúmero de sociólogos, sino también sentaba las bases para el desarrollo de su propia teoría.

Tras la publicación de esta obra, el progreso académico de Parsons se aceleró. Le nombraron director del Departamento de Sociología de Harvard en 1944 y dos años más tarde formó y dirigió el nuevo Departamento de Relaciones Sociales, que englobaba no sólo a sociólogos sino también a una variedad de otros científicos sociales. En 1949, le eligieron presidente de la American Sociological Association. Durante los años cincuenta y principios de los sesenta publicó obras como *The Social System* [El sistema social] (1951) y se convirtió en la figura más destacada de la sociología estadounidense.

Sin embargo, a finales de los años sesenta la naciente ala radical de la sociología estadounidense comenzó a atacar a Parsons. Le calificaron políticamente de conservador. También su teoría fue considerada muy conservadora y poco más que un esquema sofisticado de categorización. Pero durante la década de 1980 resurgió el interés por la teoría parsoniana no sólo en los Estados Unidos, sino también en muchos otros países del mundo (Buxton, 1985; Sciulli y Gerstein, 1985). Holton y Turner (1986:13) fueron los que más lejos llegaron al afirmar que «la obra de Parsons... representa una aportación a la so-

ciología más poderosa que la de Marx, Weber, Durkheim y la de cualquiera de sus seguidores contemporáneos». Además, las ideas de Parsons influyen no sólo en los pensadores conservadores, sino también en los teóricos neomarxistas.

A su muerte varios de sus antiguos estudiantes, que hoy son sociólogos destacados, reflexionaron sobre su teoría, así como sobre el hombre que había detrás de ella. En sus meditaciones, estos sociólogos nos ofrecieron algunas ideas interesantes sobre Parsons y su obra. Las pocas descripciones de Parsons que aquí reproducimos no nos ayudan a hacernos una imagen coherente de su persona, pero nos ofrecen ciertas ideas sugerentes del hombre y su obra.

Robert Merton era estudiante suyo cuando Parsons empezó su carrera docente en Harvard. Merton, que se convertiría en un teórico destacado por sus propios méritos, especificó que los estudiantes no acudían a Harvard en aquellos años para estudiar con Parsons, sino con Pitirim Sorokin, el miembro más antiguo del departamento que llegaría a convertirse en su enemigo más acérrimo:

> De la primera promoción de estudiantes que acudieron a Harvard... ninguno de ellos iba a allí para estudiar con Talcott Parsons. No podían hacerlo por una razón obvia: en 1931 no era conocido como sociólogo.
>
> Si bien nosotros, los estudiantes, acudíamos para estudiar con el famoso Sorokin, algunos nos quedamos a trabajar con el desconocido Parsons.
>
> (Merton, 1980: 69)

Las reflexiones de Merton sobre el primer curso de teoría que impartió Parsons son harto interesantes también, especialmente porque el contenido del curso proporcionó la base para una de las obras teóricas más influyentes de la historia:

> Mucho antes de que Talcott Parsons se convirtiera en uno de los gigantes de la sociología, fue para algunos de nosotros nuestro pequeño gigante. Esto comenzó a suceder durante su primer curso de teoría... Le ayudó a desarrollar el núcleo de su obra maestra, *La estructura de la acción social*, que... no se publicaría hasta cinco años después de su divulgación oral.
>
> (Merton, 1980: 69-70)

Aunque no todos comparten la opinión positiva de Merton, todos reconocen lo siguiente:

> La muerte de Talcott Parsons marca el final de una era de la sociología. Con seguridad, la nueva era... se verá reforzada por la gran tradición de pensamiento sociológico que nos ha legado.
>
> (Merton, 1980: 71)

funcionalismo estructural durkheimiano. Esta es la causa, junto con otros factores que analizaremos más adelante, que empaña, aunque no destruye, el enfoque teórico de Parsons [1].

PRINCIPIOS GENERALES

Un punto de partida para captar la esencia de la orientación teórica de Parsons son los principios generales que hay tras su construcción teórica (Devereux, 1961). Parsons se trazó la meta de la construcción de una teoría general adecuada, de una gran teoría [2] que fuera analítica, sistemática, completa y elegante. Primero, una teoría de estas características debía ser, en su opinión, una teoría de la acción en la que «los mecanismos centrales deben ser invariablemente los actores orientados hacia ciertas situaciones, con diferentes metas, valores y modelos normativos que les hacen conducirse de acuerdo con ellos» (Devereux, 1961: 19). Segundo, una teoría así debe basarse en el principio del *voluntarismo*; es decir, la «elección [de un actor] entre valores y cursos de acción alternativos debe ser, al menos en potencia, libre» (Devereux, 1961: 20). Tercero, fenómenos culturales tales como las ideas, los ideales, las metas y las normas deben ser considerados factores causalmente relevantes. Cuarta, Parsons adoptó la idea de *emergencia*: la noción de que los sistemas de un orden más alto emergen de los sistemas de orden inferior. Estos sistemas de orden superior, pensaba, no deben poder ser explicados en términos de sus partes constituyentes ni inferidos a partir de ellas. Finalmente, los sistemas emergentes nunca deben ser totalmente desligados de sus partes constituyentes. En este capítulo tendremos numerosas ocasiones de plantearnos hasta qué punto aplicó Parsons estos principios a lo largo de su obra teórica. Aunque Parsons se alejó de esta base a medida que progresaba su carrera, estos son los principios que constituyen la base de toda su teoría.

Raíces teóricas y filosóficas

La fuente de esas ideas sobre la teoría puede localizarse en el análisis que en 1937 hizo Parsons de las raíces de la sociología moderna. En esta y otras obras Parsons nos trasmite la impresión de que sentía que el contenido total de la

---

[1] Como veremos a lo largo del capítulo, el autor tiende a adoptar una actitud crítica, no exenta de admiración, hacia la obra de Parsons. Para un análisis aún más positivo véase Richard Münch (1981, 1982).

[2] Irónicamente, Parsons alabó a Durkheim no por construir una gran teoría, sino por lograr algo que, según muchos críticos, Parsons no consiguió; a saber, integrar teoría y realidad: «Durkheim fue un teórico científico; y lo fue en el mejor sentido: un teórico que nunca teorizó «en el aire», que nunca se dedicó a la «especulación ociosa», sino que estuvo siempre buscando la solución de problemas empíricos de crucial importancia» (1937: 302).

historia intelectual reciente convergía en él y en su obra. Analizó y criticó el utilitarismo y la economía clásica por tratar de individuos aislados, por presuponer la racionalidad individual y por defender la idea de que el orden social se debía bien a que el individuo perseguía su propio interés, bien a sanciones externamente impuestas. Para encontrar la fuente del orden social Parsons creía necesario tanto el análisis de la acción no racional como de la racional, así como el de los valores comunes institucionalizados. Atacó el positivismo por ver el mundo como un sistema cerrado y determinista que no deja espacio a nociones tan importantes como la mente, la conciencia, los valores, los fines y las normas. Finalmente, Parsons aplaudió el idealismo por aceptar las mismas ideas que rechaza el positivismo, aunque no aprobaba la perspectiva de que el mundo social podía explicarse por esos factores culturales.

El grueso de *La estructura de la acción social* está dedicado al análisis de las teorías de Alfred Marshall, Vilfredo Pareto, Emile Durkheim y Max Weber, quienes desarrollaron ideas que convergían en lo que Parsons denominó la «teoría voluntarista de la acción». El trabajo de Parsons sobre estos cuatro pensadores es fundamentalmente un resumen de la obra de cada uno de ellos, y pocas cosas nuevas se pueden encontrar en él. Sin embargo, ha sido criticado duramente por ser engañoso y sesgado. Lo importante es que Parsons utilizó su obra para desarrollar varias de las ideas que llegarían a ser sumamente importantes para él, como por ejemplo, lo no racional, la acción, el voluntarismo, las normas y los valores. En lo fundamental, lo que Parsons nos sugiere es que estos pensadores se habían desembarazado de sus raíces teóricas históricas (como el utilitarismo y el positivismo); al hacerlo, *le* proporcionaron las herramientas que *él* necesitaba para construir una teoría voluntarista de la acción.

Teoría de la acción

A resultas de estas influencias e interpretaciones, la primera obra de Parsons se centra fundamentalmente en la teoría de la acción. No hace demasiados años lo normal era que cualquier libro de teoría sociológica dedicara gran atención a los teóricos de la acción (MacIver, 1931; Parsons, 1937; Znaniecki, 1934). Sin embargo, en la actualidad ese interés por la teoría de la acción se ha desvanecido, aunque algunos trabajos recientes (Coleman, 1986; Sciulli, 1986) han contribuido en cierta medida a reanimarlo.

La teoría de la acción tiene su origen en la obra de Max Weber sobre la acción social (véase el capítulo séptimo). Aunque Weber enmarcó su obra en ciertos supuestos sobre los actores y la acción, su verdadero interés era el análisis de las constricciones estructurales y culturales que se producen sobre aquéllos. En lugar de ocuparse de este aspecto weberiano, la teoría de la acción se sitúa en el nivel del pensamiento y la acción individuales. Lo vemos con claridad en el resumen que Roscoe Hinkle hizo de los principios de la teoría de la acción:

1. Las actividades sociales de los hombres se derivan de su conciencia de sí mismos (como sujetos) y de otros, y de las situaciones externas (como objetos).
2. Como sujetos, los hombres actúan para alcanzar sus intenciones, propósitos, ambiciones, fines, objetivos o metas (subjetivos).
3. Utilizan los medios, las técnicas, los procedimientos, los métodos y los instrumentos adecuados.
4. Sus cursos de acción están limitados por condiciones o circunstancias inalterables.
5. Cuando ejercen su voluntad o juicio, eligen, sopesan y evalúan lo que harán, lo que hacen y lo que han hecho.
6. Recurren a patrones, reglas o principios morales para tomar decisiones.
7. Todo estudio de las relaciones sociales requiere que el investigador use técnicas de investigación subjetivas tales como la *verstehen*, la reconstrucción empática o imaginativa, o la experiencia vicaria.

(Hinkle, 1963: 706-707)

Hay ciertos indicios que nos sugieren que este microenfoque de la acción lo anticiparon algunos sociólogos previos a la Primera Guerra Mundial como Lester Ward, E. A. Ross, Franklin Giddings, Albion Small y Charles H. Cooley, aunque su relación con la teoría moderna de la acción es débil. La preocupación principal de la mayoría de estos sociólogos era la cuestión macro de la evolución societal. Se hicieron una idea del individuo activo y creativo, pero tendían a otorgar a la sociedad un poder coercitivo sobre el individuo.

La excepción a esta tendencia la constituyen las ideas de Cooley. Aunque aceptó algunos de los principios de sus contemporáneos, y su interés por la evolución, «lo más relevante de la vida social [era] la conciencia subjetiva y los sentimientos, las ideas o los ideales de las personas, en virtud de los cuales inician y terminan sus acciones recíprocas» (Hinkle, 1963: 709).

Los sociólogos que trabajaron entre el final de la Primera Guerra Mundial y la gran depresión presentan una vinculación más estrecha con la teoría de la acción posterior. Entre los más importantes de estos sociólogos se cuentan Robert Park, Ellsworth Faris, W.I. Thomas, George Herbert Mead y Talcott Parsons. Parsons fue el principal heredero de la orientación weberiana, y su uso de la teoría de la acción en su primera obra proporcionó a ésta enorme popularidad.

La teoría de la acción de Parsons. Parsons sintió la necesidad apremiante de distinguir la teoría de la acción del conductismo. De hecho, escogió el término *acción* porque tenía una connotación diferente a la de *conducta*. *Conducta* implica una respuesta mecánica a los estímulos, mientras *acción* entraña un proceso «mental» activo y creativo. Parsons tuvo la precaución de distinguir explícitamente la teoría de la acción del conductismo: «Una teoría que, como el conductismo, insiste en analizar los seres humanos en términos que excluyen su aspecto subjetivo no es una teoría de la acción» (1937: 77-78).

Tres conceptos yacen en el núcleo de la teoría de la acción de Parsons: el acto unidad, el voluntarismo y la *verstehen*. El fenómeno más básico de la teoría de la acción de Parsons es lo que él denomina el *acto unidad*, que se define por sus cuatro componentes. Primero, implica la existencia de un *actor*. Segundo, el acto unidad supone un *fin*, o un estado futuro hacia el que se orienta la acción. Tercero, la acción tiene lugar en una *situación* que entraña dos elementos: las cosas que el actor no puede controlar *(condiciones)* y las que puede controlar *(medios)*. Finalmente, las *normas* y los *valores* sirven para determinar la elección del actor de los medios para alcanzar fines (Parsons, 1937). Parsons afirmó que «la acción no es más que un esfuerzo por acatar las normas» (1937: 76-77). Ya en su concepto de acto unidad vislumbramos las preocupaciones por la integración que sentiría Parsons durante toda su vida. Aunque comenzó interesándose por los actores y sus acciones, también sentía inquietud por la conciencia, entendida como elección voluntaria de medios para alcanzar ciertos fines. Pero esa elección no es libre, algo que nos sugiere que a Parsons le preocupaban también las estructuras sociales que constreñían la acción. Entidades culturales tales como las normas y los valores desempeñan un papel central en este asunto, así como a lo largo de toda la obra de Parsons. Estrechamente relacionada con el concepto de acto unidad está la noción de Parsons de voluntarismo. El *voluntarismo* hace referencia a las elecciones que hacen los actores en las situaciones sociales en las que se encuentran (Procter, 1978). Esto no significa que los actores sean completamente libres al hacer su elección; el voluntarismo no implica «libre voluntad». Antes bien, el concepto de voluntarismo implica una mente, una conciencia, e individuos que toman decisiones. Finalmente está el concepto de la *verstehen*, o la necesidad de analizar la acción desde una perspectiva subjetiva.

El alejamiento de la teoría de la acción

En nuestra opinión, Parsons jamás abandonó la idea de la elección individual constreñida por fuerzas externas, pero sí se alejó del enfoque sobre la conciencia y la acción presentado en *La estructura de la acción social*. Esto se refleja en el grado en el que Parsons abandonó los tres conceptos centrales de su primera obra: el acto unidad, el voluntarismo y la *verstehen* (interpretada por él como una técnica fundamentalmente orientada hacia el estudio de la conciencia y la acción).

El acto unidad yace en el núcleo mismo de la aportación teórica de *La estructura de la acción social*, pero desaparece progresivamente a medida que Parsons desarrolla su teoría. En *El sistema social* (1951) el acto unidad sólo aparece tres veces a lo largo del voluminoso libro. Cuando lo cita, la impresión que nos da Parsons es que lo usa simplemente para legitimar su primera obra y que no tiene relevancia en el trabajo que realiza en ese momento. En *El sistema social* Parsons señala superficialmente que el acto unidad constituye aún la unidad básica, pero:

> Para la mayoría de los fines del análisis más macroscópico de los sistemas sociales es conveniente, sin embargo, hacer uso de una unidad de orden más alto que el acto, a saber, el estatus-rol.... Es la estructura de las relaciones entre los actores, en cuanto implicados en el proceso interactivo, es esencialmente la estructura del sistema social... es la participación de un actor en una relación interactiva de este tipos es, para muchos fines, la unidad más significativa del sistema social.
>
> (Parsons, 1951: 25)

Desde nuestro punto de vista, el acto unidad y el estatus-rol son fenómenos bien diferentes. El acto unidad hace referencia a los actores y a la acción, mientras el *estatus-rol* se refiere a las posiciones dentro de una estructura de interacción. En su obra posterior Parsons desarrolló el concepto de disposición de necesidad como la unidad más relevante en el nivel de la personalidad; las orientaciones de valor ocupan el mismo lugar en el sistema cultural. Como veremos más tarde, las *disposiciones de necesidad* son necesidades biológicas configuradas por fuerzas externas, y las *orientaciones de valor* son pautas culturales internalizadas. La cuestión aquí es si estos tres nuevos conceptos «emergen» del acto unidad o si son conceptos totalmente nuevos. Solo la orientación de valor puede derivarse directamente del acto unidad y remitir al pensamiento de Parsons en 1937. El estatus-rol y la disposición de necesidad son conceptos completamente nuevos, nacidos del pensamiento posterior de Parsons. En su prefacio a la segunda edición de *La estructura de la acción social* (1949), Parsons admite que en la edición de 1937 no incluía dos influencias importantes: la de Sigmund Freud en la dimensión psicológica y la de antropólogos tales como Franz Boas. De estas fuentes proceden indudablemente los conceptos de Parsons de la disposición de necesidad y de la orientación de valor. Es evidente que no necesitamos el concepto del acto unidad para comprender los tres últimos conceptos. Además, Parsons no necesitó (o no usó) el acto unidad para analizar los sistemas social, cultural y de la personalidad. A medida que se convertía en funcionalista estructural, funcionalista, y evolucionista, el acto unidad aparece como algo cada vez más extraño. En su obra básica sobre la evolución, *La sociedad* (1966) el acto unidad desaparece totalmente.

John F. Scott (1963) es el más acérrimo defensor de la idea de que Parsons abandonó el voluntarismo después de 1937 como parte de un alejamiento general de la sociología micro. Jonathan Turner y Leonard Beeghley (1973; véase también R. Münch, 1982) afirmaron que existía una continuidad en el pensamiento de Parsons y que nunca abandonó la tesis voluntarista. El error de Scott, señalan, fue igualar voluntarismo con libre voluntad. Parsons nunca defendió la existencia de una voluntad libre; antes bien, siempre creyó que la elección del individuo estaba circunscrita por normas, valores, ideas, situaciones, etc... Mientras Turner y Beeghley interpretan correctamente el voluntarismo, el hecho es que Parsons se alejó de la elección individual y se centró en las normas, los valores y el resto de los fenómenos macro.

Finalmente, podemos apreciar la desaparición de la *verstehen* en la teoría de Parsons. Como Parsons señaló: «Frente al punto de vista sostenido por

el autor en *La estructura de la acción social*, este postulado aparece ahora como no esencial para el marco de referencia de la acción en su forma más elemental» (1951: 543). Así, tras abandonar los conceptos del acto unidad y el voluntarismo, Parsons abandonó también la *verstehen*. De hecho, la perspectiva subjetiva hubo de desvanecerse cuando Parsons abandonó el acto unidad y el voluntarismo. Parsons necesitaba una metodología subjetiva para analizar el acto unidad voluntarista. De acuerdo con Scott, la influencia del conductismo contribuyó al alejamiento de Parsons de la *verstehen*. Finalmente, un sociólogo necesita usar la *verstehen* para estudiar las disposiciones de necesidad y los estatus-roles, o las orientaciones de valor, conceptos que caracterizaron la siguiente fase de la obra de Parsons y que analizaremos en el siguiente apartado.

Disposiciones de necesidad. En la obra publicada a principios de los años cincuenta, el interés de Parsons por el nivel individual tomó un nuevo rumbo. Parsons se alejó del acto unidad, del voluntarismo y de la *verstehen* y se acercó a las disposiciones de necesidad y las orientaciones de los actores hacia las situaciones. Encontramos aquí una preocupación por la conciencia, aunque se trata de una conciencia constreñida, virtualmente exenta de creatividad. Los actores son descritos como individuos que se conducen por disposiciones de necesidad para alcanzar la gratificación máxima; es decir, se sienten impulsados por necesidades innatas que están determinadas y moldeadas por fuerzas externas en las disposiciones. Parsons analiza en este contexto las orientaciones motivacionales y de valor de los actores.

Orientaciones motivacionales. Los actores usan el marco de las orientaciones motivacionales para analizar los fenómenos sociales que les interesan. De gran importancia resulta el grado en que los fenómenos representan satisfacción real o potencial de sus disposiciones de necesidad. Este proceso implica tres dimensiones. Por un lado, los actores analizan la situación cognoscitivamente. Es decir, deben:

1. Localizar los fenómenos sociales (individuos, colectividades, objetos de la cultura física).
2. Diferenciarlos de otros fenómenos sociales.
3. Relacionarlos con clases generales de objetos.
4. Determinar las características del fenómeno social.
5. Determinar las funciones reales o potenciales del fenómeno social.

Al mismo tiempo, los actores deben sopesar el significado *catético* del fenómeno social; deben decidir la cantidad de afecto o emoción que deben invertir en cada fenómeno que perciben. Esa determinación viene influida por el grado en que un fenómeno gratifica o priva a los actores en términos de sus disposiciones de necesidad. Entonces los actores emprenden un proceso *eva-*

luativo a través del cual determinan cómo distribuir sus energías para obtener la gratificación máxima y la privación mínima.

Este análisis de la orientación motivacional concierne a la conciencia en cierta medida. Sin embargo, no es el proceso consciente, sino las normas y los valores lo que moldean este proceso, de suma importancia para Parsons.

Orientaciones de valor. En el contexto de las normas y los valores Parsons analiza las orientaciones de valor, o los modelos culturales para sopesar soluciones a las tres cuestiones motivacionales que acabamos de señalar. Mediante el proceso de socialización los actores internalizan estos modelos, que pasan a convertirse en aspectos de las orientaciones del actor y les comprometen con la observación de ciertas normas, pautas y criterios de selección cuando se ven en la necesidad de hacer *elecciones*. Parsons describió tres orientaciones de valor que corren paralelas a los tres modos de orientación motivacional.

Primera, el actor adquiere una serie de modelos de orientación *cognoscitivos*. Entre otras cosas, estos modelos ayudan al actor a decidir si la información que recibe es importante, si sus observaciones son útiles y la importancia de las diversas situaciones y problemas. En otras palabras, los modelos cognoscitivos incluyen problemas informacionales asociados con la decisión motivacional. Tenemos después los modelos de orientación *evaluativos,* que permiten a los actores valorar el grado de adecuación y coherencia de la cantidad de energía catética que deben invertir en los diversos fenómenos sociales. Estas son las reglas sociales que nos ayudan a determinar si una entidad social dada satisface nuestras disposiciones de necesidad. Finalmente, existen modelos de orientación *morales* que permiten a los actores sopesar las consecuencias de sus acciones para la integridad de una interrelación entre la personalidad y los sistemas sociales. La existencia de estos tres conjuntos de modelos en la obra de Parsons, y el sentido de que ellos guían (e incluso en gran medida determinan) las elecciones de los actores, nos lleva a dudar de que Parsons mantuviera el concepto de voluntarismo.

Tipos de acción. Parsons utilizó los tres modelos de orientación motivacional y de valor para desarrollar cuatro tipos básicos de acción. La *acción intelectual* implica intereses motivacionales cognoscitivos y modelos cognoscitivos de valor; la *acción expresiva* combina intereses catéticos y modelos evaluativos; y la *acción moral* implica intereses evaluativos y modelos morales. La *acción instrumental,* el cuarto tipo, es el más complejo. Implica metas futuras determinadas por intereses catéticos y modelos y medios de evaluación para alcanzar esas metas determinadas por modelos cognoscitivos [3].

---

[3] De hecho, esta es una buena definición de la «acción racional con arreglo a valores» de Weber.

El deseo de Parsons era ofrecernos una tipología estática de la acción y, en efecto, en su obra encontramos escasas ideas sobre la acción individual dinámica. Basó su modelo de sistema social en la interacción entre el ego y el alter ego, pero habló poco de ella, utilizándola sólo como base para construir su perspectiva macro del sistema social. Aunque supuestamente era un teórico de la acción, el estatismo de la acción en Parsons llevó a William F. Whyte a señalar que «en la obra de Talcott Parsons los actores están constantemente orientándose hacia las situaciones, y raramente actúan, si es que lo hacen alguna vez» (1961: 255).

Pautas variables

Volviendo al estudio de la obra de Parsons sobre la acción y la conciencia, nos encontramos con las positiva o negativamente famosas pautas variables, que reflejan la afición predominante de Parsons por los paralelismos y la claridad conceptual. En su nivel más fundamental, las *pautas variables* son un conjunto conceptual de cinco elecciones dicotómicas de acción que los actores pueden hacer en cada situación. En este nivel constituyen herramientas para analizar los procesos conscientes. Las pautas variables son elecciones universales que hace un actor antes de que la situación tenga un significado determinado; abordan el problema fundamental de la orientación de un actor hacia una situación (Parsons, 1951: 60). Las pautas variables son:

1. *Afectividad-neutralidad afectiva*: Se refiere al problema actitudinal de qué es lo que sentimos hacia un fenómeno social; de la cantidad de emoción o afecto que vamos a invertir en él. Por ejemplo, ¿deben los médicos entablar relaciones emocionales con los pacientes, o por el contrario, deben mantenerse a distancia?
2. *Especifidad-difusibilidad*: Se refiere al problema actitudinal de orientarnos hacia una parte o hacia el todo del fenómeno social. ¿Deben los pacientes aceptar el consejo de los médicos sobre todo tipo de problemas o sólo sobre los que entran dentro de su campo específico de saber?
3. *Universalismo-particularismo*: Se refiere al problema de cómo categorizar los fenómenos sociales. ¿Debemos juzgarlos en términos de modelos generales que pueden aplicarse universalmente a todas esas entidades, o debemos usar modelos más emocionales y específicos para opinar sobre ellos? Por ejemplo, solemos juzgar a los médicos de acuerdo con modelos universales y, sin embargo, a nuestros hijos de acuerdo con modelos más particulares.
4. *Adquisición-adscripción*: Se refiere al problema entre definir los fenómenos sociales de acuerdo con lo que está adscrito en ellos, o definirlos de acuerdo con lo que es adquirido. ¿Nacen ciertas personas con un talento especial para la medicina, o lo adquieren?

5. *Sí mismo-colectividad*: Se refiere al dilema entre perseguir nuestros intereses privados o los compartidos con otros miembros de la colectividad. ¿Desea vivir el médico una vida cómoda incompatible con su meta de ayudar a la humanidad?

Parsons utilizó estas pautas variables para analizar otros aspectos de su sistema teórico. Podían utilizarse para diferenciar hábitos de elección dentro del sistema de personalidad, y también para examinar las diferentes expectativas de rol en el sistema social. Y, finalmente, podían usarse también para distinguir entre las diferentes pautas normativas del sistema cultural. La tendencia de Parsons a usar el mismo esquema conceptual en niveles diferentes del análisis social proporcionó a su obra un orden, pero también le creó problemas. No hay una razón obvia que explique por qué los mismos conceptos deberían ajustarse a niveles distintos. Como Alfred Baldwin señaló: «El problema de integrar los motivos en la persona entraña sólo una leve semejanza con el de integrar las personas en las sociedad» (1961: 185). En general, no hay una razón clara para creer que todos los sistemas, independientemente de su nivel de complejidad, se planteen la misma serie de dilemas.

AGIL

Hemos señalado en varias ocasiones que Parsons viró, a medida que avanzaba su carrera, de la teoría de la acción hacia el funcionalismo estructural. En breve expondremos ciertas ideas de Parsons sobre las estructuras y los sistemas, pero primero es preciso analizar algunas de sus reflexiones sobre el funcionalismo. Una *función* es «un complejo de actividades dirigidas hacia la satisfacción de una o varias necesidades del sistema» (Rocher, 1975: 40). Sobre la base de esta definición Parsons creía que había cuatro imperativos funcionales necesarios (característicos) de todo sistema: (A) adaptación, (G) capacidad para alcanzar metas *, (I) integración, y (L) latencia, o mantenimiento de patrones (AGIL). Para sobrevivir, un sistema debe realizar estas cuatro funciones:

1. *Adaptación*: Todo sistema debe satisfacer las exigencias situacionales externas. Debe adaptarse a su entorno y adaptar el entorno a sus necesidades.
2. *Capacidad para alcanzar metas*: Todo sistema debe definir y alcanzar sus metas primordiales.
3. *Integración*: Todo sistema debe regular la interrelación entre sus partes constituyentes. Debe controlar también la relación entre los otros tres imperativos funcionales (A,G,L).

* *Goal attainment* en inglés [N. de la T.].

4. *Latencia (mantenimiento de patrones)*: Todo sistema debe proporcionar, mantener y renovar la motivación de los individuos y las pautas culturales que crean y mantienen la motivación.

Como en el caso de las variables pautas, Parsons diseñó el esquema AGIL de manera que podía utilizarse en todos los niveles de su sistema teórico. Como Chandler Morse señaló:

> En el modelo parsoniano, los cuatro imperativos funcionales, o problemas, son aplicables tanto en un nivel analítico micro como en uno macro. En el nivel micro sirven para especificar las fases a través de las que progresan los *actores individuales* en un sistema pequeño de acción, así como el sistema de acción en su conjunto, durante un ciclo de acción. En el nivel macro los imperativos proporcionan un medio para (a) asignar roles analíticamente a los cuatro subsistemas funcionales de cualquier sistema, y para (b) clasificar los flujos de entrada y salida en estos subsistemas.
>
> (Morse, 1961: 116)

Ilustraremos el modo en que Parsons utilizó el sistema AGIL en el análisis que haremos en breve de los cuatro sistemas de acción; más tarde mostraremos cómo lo aplicaba Parsons a la sociedad.

En su nivel más general, los cuatro imperativos funcionales están vinculados con los cuatro sistemas de acción que ahora señalamos. El *organismo biológico* es el sistema de acción que cumple la función de adaptación al ajustarse o transformar el mundo externo. El *sistema de la personalidad* realiza la función del logro de metas mediante la definición de los objetivos del sistema y la movilización de los recursos para alcanzarlos. El *sistema social* se ocupa de la función de la integración, al controlar sus partes constituyentes. Finalmente, el *sistema cultural* cumple la función de proporcionar a los actores las normas y los valores que les motivan para la acción. La Figura 11.1 esquematiza la estructura del sistema de acción en términos del esquema AGIL.

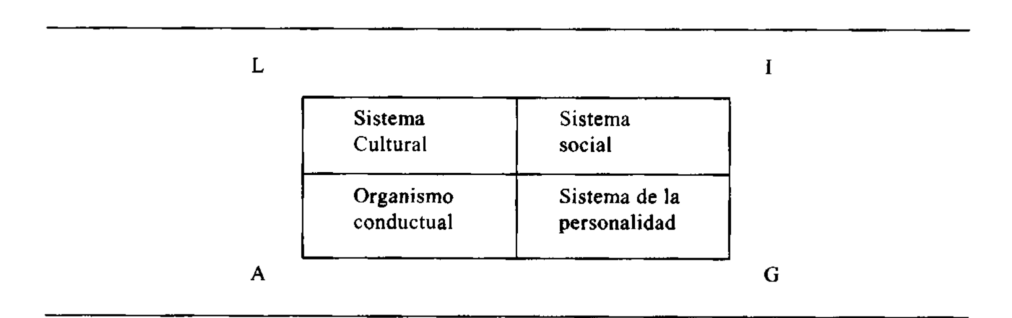


Figura 11.1. Estructura del sistema general de la acción.

La consistencia de la teoría parsoniana: integración y orden

Hemos acentuado con frecuencia algunas de las transformaciones que se produjeron en la teoría parsoniana, pero nos hemos limitado a enunciarlas debido a la abundancia de giros y cambios de dirección que pueden apreciarse a lo largo de su carrera. Por ejemplo, en su obra madura, el mismo Parsons llegó a creer que su enfoque no era tanto una teoría de la acción, estructural-funcional o funcional, como cibernética. Su preocupación era analizar la comunicación entre los sistemas de acción y el control de los sistemas inferiores por parte de los superiores. A pesar de estos drásticos cambios de rumbo, hay elementos consistentes en la teoría parsoniana. Y aunque el propio Parsons llegó a reconocer ciertos giros, fue muy claro cuando habló de su «continuidad esencial a lo largo de los cuarenta años que habían transcurrido desde la publicación de *La estructura de la acción social*» (1977a: 2).

Una de las preocupaciones más importantes de Parsons desde el principio fue la cuestión del orden en la sociedad (Burger, 1977b). Toda sociedad moderna y compleja se plantea la cuestión de cómo evitar la «guerra de todos contra todos», el conflicto social desenfrenado. A lo largo de toda su carrera Parsons mantiene que el poder no constituye una fuerza para evitar la guerra o el conflicto social. En su opinión, el poder no representa un medio fiable para el mantenimiento del orden en la sociedad. Aunque puede ser efectivo a corto plazo, a la larga lo único que se logra es un mayor desorden. El uso del poder provoca reacciones negativas que conducen a una mayor desintegración de la sociedad. Además, se requiere una vigilancia constante para que el ejercicio de poder sea efectivo. Mantener de este modo el orden en la sociedad, además de consumir mucho tiempo, resulta difícil y costoso. En suma, el ejercicio del poder constituye un método inadecuado e ineficaz para el mantenimiento del orden en la sociedad. Su postura en contra del poder como mantenedor del orden es un elemento consistente desde sus primeras obras.

Otra de sus ideas consistentes se refiere a su solución alternativa al problema del orden. Para Parsons, el modo ideal de mantener el orden en la sociedad es desarrollar un sistema cultural centrado en la cooperación que internalice ese conjunto de ideas en los actores por medio de la socialización. Esta reflexión nos conduce al teorema fundamental de Parsons, que atañe a la integración de las «pautas de valor comunes» (la cultura) y las «disposiciones de necesidad» (la personalidad). Dicho en pocas palabras, para Parsons el mejor modo de mantener el orden en la sociedad es el que logra que las personas estén en condiciones de controlarse a sí mismas. Como las personas tienen pautas valorativas comunes en sus mentes, son capaces de determinar si actúan en contra o a favor del sistema de valores común. En un plano ideal no se requiere una fuente de poder externo para mantener el orden en la sociedad; tal sociedad controlaría más en la medida en que ejerciera menos el poder. Sin lugar a dudas, el ejercicio de poder es necesario en algunos casos, pero estos son pocos y

eventuales. Si las autoridades se ven en la obligación de usar el poder con demasiada frecuencia, entonces se trata de una sociedad que tiene problemas graves y que puede estar al borde de la desintegración.

Estas cuestiones del orden, del poder y de la integración constituyen una constante preocupación de Parsons durante toda su carrera. Al final de *La estructura de la acción social* (1937) llegó a la conclusión de que la alternativa a la cuestión del ejercicio del poder era la integración de los valores. La integración de los valores y de las disposiciones de necesidad se sitúan en el núcleo de *El sistema social* (1951) y constituye la preocupación central de muchos de los libros y ensayos que escribió posteriormente. Por ejemplo, en un famoso ensayo sobre las organizaciones, Parsons afirmaba que su «punto de referencia más importante para analizar [la organización]... es su pauta de valor» (1960: 20). Si bien estudió el poder, su interés primordial se situaba en las dimensiones culturales que proporcionaba la integración organizativa. Así, mientras la mayoría de la gente concibe la organización como un escenario donde se produce la lucha por el poder, Parsons se preocupaba por los valores que hacían que las organizaciones se mantuvieran unidas. Como sostuvo esta opinión durante toda su carrera, Parsons llegó a ser considerado un teórico del «consenso». Tendremos ocasión de volver a esta cuestión en el siguiente apartado.

EL SISTEMA DE LA ACCION

Tenemos ya los elementos necesarios para comprender y analizar el conjunto del sistema de la acción de Parsons que, en muchos sentidos, es un sistema de los niveles del análisis social (véase el Apéndice). La Figura 11.2 muestra un esquema de los principales niveles del sistema de Parsons.

Información superior (controles)		Información superior (controles)
	1. Entorno de la acción: realidad última	
	2. Sistema cultural	
Jerarquía de factores condicionantes	3. Sistema social 4. Sistema de la personalidad 5. Organismo conductual	Jerarquía de factores condicionantes
	6. Entorno de la acción: entorno físico-orgánico	
Energía superior (condiciones)		Energía superior (condiciones)

Figura 11.2. Esquema de la acción de Parsons.

Es obvio que Parsons tenía una idea muy nítida de los distintos «niveles» del análisis social, así como de su interrelación. En su análisis el orden jerárquico aparece muy claro, y los niveles se integran en su sistema de dos maneras. Primera, cada uno de los sistemas inferiores proporciona las condiciones, la energía, que requieren los niveles superiores. Segunda, los niveles superiores controlan a los que hay debajo de ellos en la jerarquía.

En términos de los ambientes del sistema de la acción, el nivel inferior, el entorno orgánico y físico, implica los aspectos no simbólicos del cuerpo humano, su anatomía y fisiología. El nivel superior, la realidad última, tiene, como Jackson Toby sugiere, un «tono metafísico», aunque también afirma este autor que Parsons «no se refiere tanto a lo sobrenatural como a la tendencia universal de las sociedades a abordar simbólicamente la inseguridad, las preocupaciones y las tragedias de la existencia humana que desafían el sentido de la organización social» (1977: 3).

El núcleo de la obra de Parsons son sus cuatro sistemas de la acción. En su análisis de estos sistemas y sus interrelaciones, Parsons se alejó de la teoría de la acción de comienzos de su carrera y se acercó al funcionalismo estructural (este giro también puede verse con claridad en el análisis de AGIL). En los supuestos que Parsons hizo en su análisis de los sistemas de la acción, encontramos de nuevo el problema del orden, preocupación que sintió desde el origen de su carrera y que se convirtió en la mayor fuente de críticas de su obra (Schwanenberg, 1971). Para Parsons, los filósofos anteriores no habían ofrecido una respuesta satisfactoria al problema hobbesiano del orden: qué es lo que evita una guerra social de todos contra todos. Parsons encontró una respuesta a este problema en el funcionalismo estructural, que trabaja con los siguientes supuestos:

1. Los sistemas tienen la característica del orden y de la interdependencia de las partes.
2. Los sistemas tienden hacia un orden que se mantiene por sí mismo, o equilibrio.
3. Los sistemas pueden ser estáticos o verse implicados en un proceso ordenado de cambio.
4. La naturaleza de una parte del sistema influye en la forma que pueden adoptar las otras partes.
5. Los sistemas mantienen fronteras con sus ambientes.
6. La distribución y la integración constituyen dos procesos fundamentales y necesarios para el estado de equilibrio de un sistema.
7. Los sistemas tienden hacia el automantenimiento, que implica el mantenimiento de fronteras y de las relaciones entre las partes y el todo, el control de las variaciones del entorno, y el control de las tendencias de cambio del sistema desde su interior.

Estos supuestos llevaron a Parsons a hacer del análisis de la estructura *ordenada* de la sociedad su principal preocupación. Al hacerlo, no se ocupó de la cuestión del cambio social hasta muy avanzada su carrera:

> Creemos que no es rentable describir los cambios que se producen en los sistemas de variables sin aislar y describir antes las variables; por tanto, hemos preferido comenzar estudiando combinaciones determinadas de variables para movernos hacia la descripción de los cambios que experimentan estas combinaciones una vez que ha sido sentada una sólida base para hacerlo.
>
> (Parsons y Shils, 1951: 6)

Parsons recibió críticas tan duras por su orientación estática que comenzó a dedicar cada vez más atención al cambio; de hecho, como veremos, procedió finalmente al análisis de la evolución de las sociedades. Sin embargo, en opinión de muchos observadores, su obra sobre el cambio social tendía a ser muy estática y estructurada.

Cuando piense en los cuatro sistemas de la acción, el lector debe tener en mente que no existen en el mundo real, sino que más bien constituyen herramientas analíticas para el análisis del mundo real.

Sistema social

La reflexión de Parsons sobre el sistema social comienza en el micronivel de la interacción entre ego y alter ego, definida como la forma más elemental del sistema social. Dedicó poco tiempo al análisis de este nivel, si bien sostuvo que los rasgos de este sistema de interacción están presentes en las formas más complejas que adopta el sistema social. He aquí la definición de Parsons de sistema social:

> Un sistema social —reducido a los términos más simples— consiste, pues, en una pluralidad de actores individuales que interactúan entre sí en una situación que tiene, al menos, un aspecto físico o de medio ambiente, actores motivados por una tendencia a «obtener un óptimo de gratificación» y cuyas relaciones con sus situaciones —incluyendo a los demás actores— están mediadas y definidas por un sistema de símbolos culturalmente estructurados y compartidos.
>
> (Parsons, 1951: 5-6)

Esta definición del sistema social contiene muchos de los conceptos clave de la obra de Parsons: los actores, la interacción, el entorno, la maximización de la gratificación y la cultura.

A pesar de su compromiso con la concepción del sistema social como un sistema de interacción, Parsons no tomó la interacción como unidad fundamental en su estudio del sistema social. Utilizó el concepto más complejo de estatus-rol como unidad básica del sistema. Como ya hemos señalado, éste no constituye ni un aspecto de los actores ni un aspecto de la interacción, sino un componente estructural del sistema social. El estatus hace referencia a una posición estructural en el seno de un sistema social, y el rol a lo que hace el actor en esa posición; ambos son considerados en el contexto de su significado funcional para el sistema. No se considera al actor en función de sus pensamientos

y acciones, sino sólo como un conjunto de estatus y roles (al menos en términos de su posición en el sistema social).

En su análisis del sistema social, Parsons se interesa primordialmente por sus componentes estructurales. Además de ocuparse del estatus-rol, Parsons (1966: 11) se interesó también por los grandes componentes de los sistemas sociales, tales como las colectividades, las normas y los valores. Sin embargo, en su estudio del sistema social Parsons adoptó una postura no sólo estructuralista, sino también funcionalista. Delineó una serie de prerrequisitos funcionales de todo sistema social. Primero, los sistemas sociales deben estar estructurados de manera que sean compatibles con otros sistemas. Segundo, para sobrevivir, el sistema social debe contar con el apoyo de otros sistemas. Tercero, debe satisfacer una proporción significativa de las necesidades de los actores. Cuarto, debe suscitar en sus miembros una participación suficiente. Quinto, debe ejercer al menos un cierto control sobre la conducta potencialmente desintegradora. Sexto, si surge un conflicto desintegrador, es necesario que lo controle. Finalmente, un sistema social requiere un lenguaje para sobrevivir.

En el análisis de los prerrequisitos funcionales del sistema social, se aprecia con claridad que Parsons se centró en los grandes sistemas y su interrelación. Incluso cuando hablaba de los actores, lo hacía desde la perspectiva del sistema. Este análisis refleja también la preocupación de Parsons por el mantenimiento del orden en el sistema social.

Sin embargo, Parsons no ignoró totalmente la cuestión de la relación entre los actores y las estructuras sociales. De hecho, como hemos visto más arriba, creía que la integración de las pautas de valor y las disposiciones de necesidad constituía «el teorema dinámico fundamental de la sociología» (Parsons, 1951: 42). Dada su preocupación central por el sistema social, los procesos de internalización y socialización cobran una importancia crucial en esa integración. Es decir, a Parsons le interesaban los modos en que se transmitían las normas y los valores de un sistema a los actores de ese sistema. Estas normas y valores se internalizan en un proceso efectivo de socialización; es decir, por medio de este proceso llegan a convertirse en parte de las «conciencias» de los actores. Por lo tanto, cuando los actores persiguen sus intereses particulares, en realidad están sirviendo a los intereses generales del conjunto del sistema. Como Parsons señaló, «La combinación de las pautas de orientación de valor que se adquieren *debe ser en una considerable proporción una función de la estructura fundamental de los roles y los valores predominantes del sistema social*» (1951: 227).

En general, Parsons presuponía que los actores solían ser receptores pasivos en el proceso de la socialización [4]. Los niños aprenden no sólo cómo actuar, sino también las normas y los valores, la moralidad de la sociedad. La socialización se define como un proceso conservador en el que las disposiciones de

[4] Esta es un interpretación polémica de la obra de Parsons con la que muchos no están de acuerdo. François Bourricaud, por ejemplo, habla de «la dialéctica de la socialización» (1981:108) en la obra de Parsons, y no de receptores pasivos de la socialización.

necesidad (que están moldeadas en buena parte por la sociedad) ligan a los niños con el sistema social, el cual proporciona los medios por los que poder satisfacer las disposiciones de necesidad. Queda poco espacio, de haberlo, para la creatividad; la necesidad de gratificación liga a los niños con el sistema tal y como existe. Parsons concibe la socialización como una experiencia que dura toda la vida. Como las normas y los valores inculcados durante la infancia tienden a ser harto generales, no preparan a los niños para diversas situaciones específicas en las que pueden encontrarse en su madurez. Así, la socialización debe complementarse con una serie de experiencias socializadoras más específicas. A pesar de esta necesidad en la madurez, las normas y los valores aprendidos en la infancia tienden a ser estables y, con un ligero refuerzo, tienden a permanecer durante toda la vida.

A pesar del conformismo al que induce la socialización a lo largo de toda la vida, existe una gran cantidad de variación individual en el sistema. La pregunta es: ¿por qué la conformidad no suele constituir una preocupación principal para todo sistema social, dado su carácter necesario para el orden? Por un lado, se puede hacer uso de una serie de mecanismos de control social para lograr la conformidad. Sin embargo, para nuestro autor, el control social constituye estrictamente una segunda línea de defensa. Un sistema funciona mejor cuando recurre con poca frecuencia al control social. Por otro lado, el sistema debe tolerar cierta variación, cierta desviación. Un sistema social flexible es más fuerte que uno rígido que no acepta la desviación. Finalmente, el sistema social debe proporcionar una amplia serie de oportunidades de rol que permita la expresión de las diferentes personalidades sin amenazar la integridad del sistema.

La socialización y el control social constituyen los principales mecanismos que permiten al sistema social mantener el equilibrio. Debe permitirse una pequeña cantidad de individualidad y desviación, pero sus formas más extremas requieren mecanismos reequilibradores. Así, el orden social es la base de la estructura del sistema social de Parsons:

> Sin una planificación deliberada por parte de nadie, en nuestro tipo de sistema social y, correspondientemente, en otros, se han desarrollado mecanismos que dentro de ciertos límites son capaces de prevenir e invertir las profundas tendencias a la desviación en la fase del círculo vicioso, que la sitúa más allá del control de las sanciones ordinarias de aprobación-desaprobación y recompensa-castigo.
>
> (Parsons, 1951: 319)

Parsons se centra otra vez en el sistema en su conjunto más que en el actor dentro del sistema: se ocupa de cómo controla el sistema al actor, no de cómo el actor crea y mantiene el sistema. La preocupación de Parsons por esta cuestión refleja su compromiso con la orientación estructural-funcional.

Aunque la idea del sistema social hace referencia a todo tipo de colectividades, un sistema social específico y particularmente importante es la *sociedad*, «una colectividad relativamente autosuficiente cuyos miembros pueden satisfa-

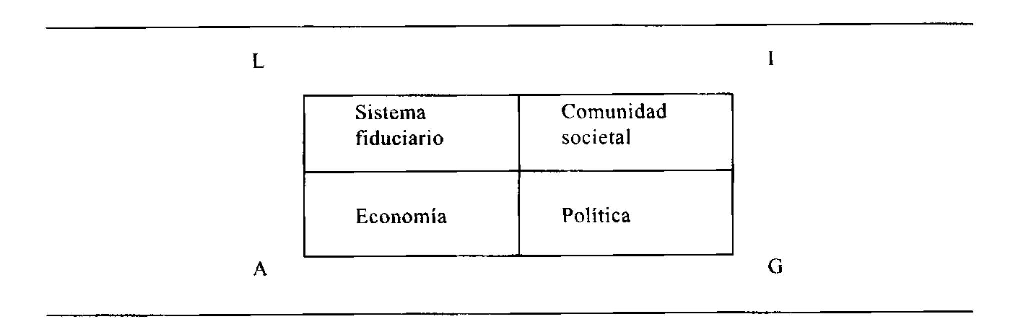


Figura 11.3. La sociedad, sus subsistemas y los imperativos funcionales.

cer todas sus necesidades individuales y colectivas y vivir enteramente dentro de su marco» (Rocher, 1975: 60). Como buen funcionalista estructural, Parsons distinguía entre cuatro estructuras o subistemas de la sociedad a partir de las funciones (AGIL) que cumplen (véase Figura 11.3). La *economía* es el subsistema que cumple la función de la adaptación de la sociedad al entorno mediante el trabajo, la producción y la distribución. Así, la economía adapta el entorno a las necesidades de la sociedad, y ayuda a la sociedad a adaptarse a estas realidades externas. La *política* (o sistema político) realiza la función del logro de metas mediante la persecución de objetivos societales y la movilización de los actores y recursos para ese fin. El *sistema fiduciario* (por ejemplo, las escuelas, la familia) cumple la función de la latencia al ocuparse de la transmisión de la cultura (normas y valores) a los actores permitiendo que la internalicen. Finalmente, la función de la integración corresponde a la *comunidad societal* (por ejemplo, el derecho), que se ocupa de coordinar los diversos componentes de la sociedad (Parsons y Platt, 1973).

A pesar de que las estructuras del sistema social eran extremadamente importantes para Parsons, el sistema cultural era aún más importante. De hecho, como ya hemos visto, el sistema cultural se mantiene en la cúspide de su sistema de la acción, y Parsons (1966) se calificó a sí mismo de «determinista cultural».

Sistema cultural

Parsons concebía la cultura como la principal fuerza que ligaba los diversos elementos del mundo social o, dicho en sus propios términos, del sistema de la acción. La cultura media en la interacción entre los actores e integra la personalidad y los sistemas sociales. Tiene la peculiar capacidad de llegar ser, al menos en parte, un componente de otros sistemas diferentes. De este modo, en el sistema social, la cultura se encarna en normas y valores, y en el sistema de la personalidad es internalizada por el actor. Pero el sistema cultural no es simplemente una parte de los otros sistemas; también tiene una existencia separada, pues constituye el acervo social de conocimientos, símbolos e ideas. Estos aspectos del

sistema cultural se encuentran en los sistemas social y de la personalidad, pero no se convierten en parte de ellos (Morse, 1961: 105; Parsons y Shils, 1951: 6).

Igual que con los otros sistemas, Parsons definió el sistema cultural en términos de su relación con el resto de los sistemas de la acción. Así, la *cultura* es un sistema pautado y ordenado de símbolos que son objeto de la orientación de los actores, componentes internalizados del sistema de la personalidad, y pautas institucionalizadas del sistema social (Parsons, 1960). Como es en gran medida simbólica y subjetiva, la cultura tiene la capacidad de transmitirse con facilidad y rapidez de un sistema a otro. Esto la permite moverse de un sistema social a otro mediante la difusión y de un sistema de personalidad a otro a través del aprendizaje y la socialización. Sin embargo, el carácter simbólico (subjetivo) de la cultura le proporciona otro rasgo a los ojos de Parsons, la capacidad de controlar los otros sistemas de la acción. Esta es una de las razones que explican que Parsons se calificase a sí mismo de determinista cultural.

Estableciendo de nuevo paralelismos y orden en su pensamiento, Parsons afirmó que el sistema cultural tenía tres componentes paralelos a los tres modos de orientación motivacional analizados más arriba. La orientación motivacional *cognoscitiva* es paralela a los sistemas de creencias y sistemas de ideas que representan una guía para la solución de problemas motivacionales. La orientación motivacional *catética* se sitúa en el plano de los sistemas de símbolos expresivos, medios para expresar una relación catética con un objeto social. Finalmente, la orientación motivacional *evaluativa* se sitúa en el mismo nivel que una guía cultural similar: los sistemas de orientaciones de valor. (Cada componente puede subdividirse exactamente del mismo modo. Así, por ejemplo, como hemos señalado anteriormente, el sistema de las orientaciones de valor puede dividirse en modelos cognoscitivos, evaluativos y morales). Parsons llegó a la conclusión de que los modelos morales constituyen «las técnicas integradoras por excelencia de un sistema de acción» (Parsons y Shils, 1951: 170). Esta conclusión refleja la importancia primordial del sistema cultural en la teoría de Parsons. Pero si para Parsons la cultura era lo más importante, su esfuerzo integrador es cuestionable, porque todo tipo de determinismo es sospechoso desde la perspectiva de una sociología integrada. (Para una concepción más integrada de la obra de Parsons, véase Camic, 1990.) Este problema se agravará cuando analicemos el sistema de la personalidad y comprobemos los numerosos puntos flacos que pueden apreciarse en su desarrollo.

Sistema de la personalidad

El sistema de la personalidad está controlado no sólo por el sistema cultural, sino también por el social. Parsons revisó pronto su concepción inicial de la conciencia y la acción presentada en su trabajo sobre el acto unidad, el voluntarismo, etc..., y la encontró defectuosa. Parece que era consciente de la acusación de que había abandonado el interés inicial por el voluntarismo, e intentó salir al paso asignando cierta independencia al sistema de la personalidad:

> Mi opinión es que, si bien el contenido de la estructura de la pesonalidad se deriva de los sistemas sociales y culturales a través de la socialización, la personalidad se convierte en un sistema independiente mediante las relaciones que mantiene con su propio organismo y debido a la particularidad de su propia experiencia vital; no es un mero epifenómeno.
>
> (Parsons, 1970a: 82)

Estas palabras nos dan la impresión de que Parsons protesta en exceso. Si el sistema de la personalidad no es un epifenómeno, ciertamente se reduce a ocupar un estatus dependiente en su sistema teórico.

La *personalidad* se define como el sistema organizado de la orientación y la motivación de la acción del actor individual. El componente básico de la personalidad es la disposición de necesidad, un concepto que ya hemos analizado pero que requiere ahora una mayor explicación. Parsons y Shils definen las disposiciones de necesidad como las «unidades más relevantes de la motivación de la acción» (1951: 113). Distinguen las disposiciones de necesidad de los impulsos, que constituyen tendencias innatas, la «energía fisiológica que hace posible la acción» (Parsons y Shils, 1951: 111). En otras palabras, los impulsos se consideran parte del organismo biológico. Las disposiciones de necesidad se definen, pues, como «esas mismas tendencias que no son innatas, sino adquiridas a través del proceso mismo de la acción» (Parsons y Shils, 1951: 111). En suma, las disposiciones de necesidad son impulsos moldeados por la sociedad.

Las disposiciones de necesidad impulsan a los actores a aceptar o rechazar objetos presentes en el entorno, o a buscar nuevos objetos si los que están a su alcance no satisfacen suficientemente las disposiciones de necesidad. Parsons distingue entre tres tipos básicos de disposiciones de necesidad. El primero impulsa al actor a buscar amor, aprobación, etc.., en sus relaciones sociales. El segundo incluye valores internalizados, que conducen a los actores a observar diversos modelos culturales. Finalmente, están las expectativas de rol, que llevan a los actores a dar y obtener respuestas adecuadas.

Esa es una imagen muy pasiva de los actores. Parecen regirse por los impulsos, ser dominados por la cultura o, lo que es más frecuente, dominados por una combinación de impulsos y cultura (es decir, por disposiciones de necesidad). Un sistema pasivo de personalidad constituye claramente un vínculo débil en una teoría integrada, y Parsons parecía ser consciente de ello. En varias ocasiones intentó conferir a la personalidad cierta creatividad. Por ejemplo, señaló: «No queremos decir con ello... que los valores de una persona sean por entero 'cultura internalizada' o mera observancia de reglas y leyes. La persona introduce modificaciones creativas a medida que internaliza la cultura; pero ese aspecto novedoso no es un aspecto cultural» (Parsons y Shils, 1951: 72). A pesar de este tipo de reflexiones, la impresión dominante que se deriva de su obra es la pasividad de su sistema de la personalidad.

Centrarse exclusivamente en las disposiciones de necesidad plantea otro problema. Ignora otros muchos aspectos importantes de la personalidad, lo que empobrece su sistema. Alfred Baldwin, psicólogo, subraya esta cuestión:

> Parece apropiado señalar que Parsons ignora en su teoría una serie razonable de características u otros mecanismos de la personalidad, aparte de las disposiciones de necesidad, y se encuentra en dificultades al no caracterizar a la personalidad con otros rasgos y tipos diferentes de mecanismos que le permiten funcionar.
>
> (Baldwin, 1961: 186)

En su reflexión acerca del sistema de la personalidad de Parsons, Baldwin señala también que el interés primordial de Parsons en este análisis no era el sistema de la personalidad: «En los numerosos capítulos que Parsons dedica al análisis de la estructura de la personalidad, hay más páginas que tratan de los sistemas sociales que de la personalidad» (1961: 180). Esto se refleja en los diversos modos en los que Parsons vinculó la personalidad con el sistema social. Primero, los actores deben aprender a verse a sí mismos conforme al lugar que ocupan en la sociedad (Parsons y Shils, 1951: 147). Segundo, las expectativas de rol se corresponden con los roles que ocupan los actores individuales. Luego está el aprendizaje de la autodisciplina, la internalización de las orientaciones de valor, la identificación, etc... Todas estas fuerzas hacen referencia a la integración del sistema de la personalidad y el sistema social, que constituye la preocupación central de Parsons. Sin embargo, también acentuó la posibilidad de la integración deficiente, que supone un problema que el sistema debe superar.

Otro aspecto de la obra de Parsons refleja también la pasividad de su sistema de la personalidad: su interés por la internalización como el componente central del sistema de la personalidad derivado del proceso de socialización. Parsons (1970a: 2) desarrolló esta preocupación a partir de la obra de Durkheim sobre la internalización, así como de la de Freud, fundamentalmente la que se centra en el superego. Su hincapié en la internalización y el superego manifiesta de nuevo su concepción pasiva del sistema de la personalidad, que es externamente controlado.

Aunque en su obra temprana Parsons se había ocupado de los aspectos subjetivos de la personalidad, abandonó progresivamente esta perspectiva. Al hacerlo, limitó la perspectiva sobre el sistema de la personalidad que hubiera podido ofrecer. Parsons llegó a especificar con claridad que se alejaba de los significados internos que podían tener las acciones para las personas: «La organización de los datos observacionales en términos de la teoría de la acción es bastante plausible y fructífera en términos conductistas modificados, y tal formulación evita muchas de las difíciles cuestiones de la introspección o la empatía» (Parsons y Shils, 1951: 64).

Organismo conductual

Si bien incluyó el organismo conductual como uno de los cuatro sistemas de la acción, Parsons nos ofreció pocas ideas sobre él. Lo incluyó porque constituye la fuente de energía para el resto de los sistemas. Aunque está genéticamente constituido, su organización está influida por los procesos de condicionamiento

y aprendizaje que se producen durante la vida del individuo[5]. El organismo biológico constituye claramente en la obra de Parsons un sistema residual, pero debemos alabar a Parsons por haberlo incluido como parte de su sociología, aunque no fuera más que por anticiparse al interés actual por la sociobiología que demuestran algunos sociólogos.

CAMBIO Y DINAMISMO EN LA TEORIA PARSONIANA

Teoría evolucionista

Herremientas conceptuales de la obra de Parsons tales como las pautas variables, los imperativos funcionales y los cuatro sistemas de la acción suscitaron la crítica de que había ofrecido una teoría estructural que no incluía el análisis del cambio social. Parsons era consciente de esta crítica, y afirmó que aunque era necesario estudiar el cambio, era preciso analizar primero la estructura. Pero en la década de 1960 ya no pudo hacer frente a las críticas y dió otro giro a su obra, centrándose esta vez en el estudio del cambio social[6], particularmente en el estudio de la evolución social. Parsons llegó a declarar (1977b: 50) que fue un seminario sobre la evolución social celebrado en 1963 lo que suscitó en él este interés.

La orientación general de Parsons (1966) hacia el estudio del cambio social estaba moldeada por la biología. Para analizar este proceso, Parsons desarrolló lo que él denominó «un paradigma del cambio evolucionista».

El primer componente de ese paradigma era el proceso de *diferenciación*. Parsons suponía que toda sociedad se componía de una serie de subsistemas, que diferían en términos de su *estructura* y su significado *funcional* para el resto de la sociedad. A medida que la sociedad evoluciona, se van diferenciando nuevos subsistemas. Sin embargo, esto no es suficiente, ya que deben ser más adaptativos que los primeros subsistemas. Esto condujo a Parsons al rasgo esencial de su paradigma evolucionista, la idea del *ascenso de adaptación*. Parsons describió este proceso:

> Para que la diferenciación dé un sistema equilibrado y más evolucionado, cada subestructura nuevamente diferenciada... debe tener una mayor capacidad de adaptación para realizar su función *primaria*, en comparación con el desempeño de *esa* función en la estructura previa y más difundida... Podemos decir que este proceso es el aspecto de *ascenso de adaptación* del ciclo de cambio evolutivo.
>
> (Parsons, 1966: 22)

---

[5] Debido a este elemento social, en su obra madura cambió el término *organismo* por el de «sistema conductual» (1975: 104).

[6] Para ser justos, es necesario precisar que al principio de su carrera realizó algún trabajo sobre el cambio social, pero no llegó a ser su principal interés, y sus ideas acerca de esta cuestión son escasas hasta los años sesenta (véase Parsons, 1942, 1947; véase también Alexander, 1981; Baum y Lechner, 1981).

Es este un modelo sumamente positivo del cambio social. Supone que a medida que evoluciona la sociedad, aumenta su capacidad de solucionar sus problemas. En cambio, en la teoría marxista el cambio social conduce a la destrucción final de la sociedad capitalista. Por esta y otras razones, Parsons ha sido considerado un teórico de la sociología muy conservador. Además, aunque analizó el cambio, tendió a centrarse en los aspectos positivos del cambio social en el mundo moderno, antes que en el lado oscuro de la modernidad.

Por lo demás, Parsons afirmó que el proceso de diferenciación producía una nueva serie de problemas de *integración* para la sociedad. A medida que un subsistema prolifera, la sociedad se topa con nuevos problemas relativos a la coordinación del funcionamiento de estas unidades.

Una sociedad que evoluciona debe avanzar desde un sistema adscriptivo hacia otro adquisitivo. Se requieren muchas técnicas y capacidades nuevas para manejar los subsistemas más difusos. Las capacidades generales de las personas deben liberarse de sus vínculos adscriptivos de manera que puedan ser utilizadas por la sociedad. En términos más generales, esto significa que los grupos anteriormente excluidos de la contribción al sistema deben ser incluidos como miembros plenos de la sociedad.

Finalmente, el sistema de *valores* de la sociedad en su conjunto debe cambiar a medida que las estructuras sociales y las funciones son más diferenciadas. Sin embargo, como el nuevo sistema es más diverso, el sistema de valores encuentra mayores dificultades para ajustarse a él. Así, una sociedad más diferenciada requiere un sistema de valores que «debe establecerse en un nivel más alto de generalidad, con el fin de justificar la variedad más amplia de metas y funciones de sus subunidades» (Parsons, 1966: 23). Sin embargo, suele ocurrir que este proceso de generalización de los valores no se produce de forma tan uniforme, a medida que encuentra resistencia por parte de grupos comprometidos con sus propios sistemas de valores específicos.

La evolución atraviesa por una variedad de ciclos, pero no todas las sociedades experimentan un proceso general. Algunas sociedades evolucionan rápidamente, mientras otras «están tan cargadas de conflictos internos u otros obstáculos» que impiden el proceso de la evolución, e incluso llegan a «deteriorarse» (Parsons, 1966: 23). Las sociedades que más interesaban a Parsons eran esas sociedades en las que se producían «rupturas», puesto que pensaba que tras ellas el proceso de la evolución seguiría su modelo evolutivo general.

Si bien Parsons concebía la evolución como un proceso que atravesaba ciertas etapas, tuvo la precaución de rechazar explícitamente una teoría evolucionista unilineal. «No concebimos la evolución societaria ni como algo continuo ni como un proceso lineal simple, sino que efectuamos una distinción entre niveles amplios de avance, sin pasar por alto inadvertidamente la variabilidad considerable que se encuentra en cada uno de ellos» (1966: 26). Dejando claro que quería simplificar las cosas, Parsons distinguió tres etapas evolutivas generales: primitiva, intermedia y moderna. De modo característico, diferenció estas tres etapas a partir de de su dimensión cultural. El desarrollo crucial en la

transición de la primitiva a la intermedia era el desarrollo del lenguaje, fundamentalmente del lenguaje escrito. El desarrollo clave de la transición de la intermedia a la moderna eran los «códigos institucionalizados de orden normativo», o derecho (Parsons, 1966: 26).

Luego Parsons procedió al análisis de una serie de sociedades específicas en el contexto de la evolución de la sociedad primitiva a la moderna. Merece mención una cuestión particular aquí: Parsons se orientó hacia la teoría evolucionista, al menos en parte, porque había sido acusado de ser incapaz de analizar el cambio social. Sin embargo, su análisis de la evolución *no* es un análisis de procesos; antes bien, constituye un intento de «ordenar tipos estructurales y relacionarlos secuencialmente» (Parsons, 1966: 111). Lo que hizo fue, en realidad, un análisis *estructural* comparado, no un estudio de los procesos del cambio social. Así, aunque supuestamente analizaba el cambio, Parsons seguía comprometido con el estudio de las estructuras y de las funciones.

Medios generalizados de intercambio

Parsons introdujo cierto dinamismo, cierta fluidez (Alexander, 1983: 115), en su sistema teórico a través de su reflexión sobre los medios generalizados de intercambio dentro y entre los cuatro sistemas de la acción que han sido ya analizados (especialmente dentro del sistema social). El modelo de los medios generalizados de intercambio es el dinero, que opera como tal en la economía. Pero en lugar de centrarse en fenómenos materiales tales como el dinero, Parsons se interesó por los medios *simbólicos* de intercambio. Incluso en su análisis del dinero como un medio de intercambio dentro del sistema social, Parsons se centra en sus propiedades simbólicas más que en sus cualidades materiales. Además del dinero hay otros medios generalizados de intercambio más propiamente simbólicos: el poder político, la influencia, y los compromisos con los valores. Parsons especificó por qué se centró en los medios simbólicos del intercambio: «A mi entender, la introducción de una teoría de los medios en el tipo de perspectiva estructural que tengo en mente refuta en buena medida las críticas frecuentes de que mi perspectiva estructural está tan inherentemente plagada de estatismo, que le es imposible hacer justicia a los problemas dinámicos» (1975: 98-99).

Los medios simbólicos de intercambio tienen la capacidad, como la tiene el dinero, de ser creados y de circular en el conjunto de la sociedad. Así, dentro del sistema social, los que pertenecen al sistema político son capaces de crear poder político. Y lo que es más importante aún, pueden gastar ese poder, permitiendo que circule libremente e influya en el sistema social. Mediante ese gasto de poder, los líderes refuerzan supuestamente el sistema político, así como la sociedad en su conjunto. En términos más generales, constituye un medio generalizado que circula entre los cuatro sistemas de la acción y dentro de la estructura de cada uno de estos sistemas. Es su existencia y movimiento lo que da dinamismo a los análisis fundamentalmente estructurales de Parsons.

Como Alexander señaló (1983: 115), los medios generalizados de intercambio proporcionan dinamismo a la teoría de Parsons en otro sentido. Permiten la existencia de «empresarios de medios» (por ejemplo, los políticos) que pueden no aceptar el sistema de intercambio tal y como existe. Es decir, pueden ser creativos y hábiles y alterar no sólo la cantidad de medios generalizados, sino el modo y la dirección en que circulan.

RESUMEN

En pocos años Parsons pasó de ser la figura dominante de la teoría sociológica a representar, en algunos sectores, practicamente un desecho teórico. No mereció ninguna de estas calificaciones extremas. El sistema teórico de Parsons siempre tuvo ciertos puntos flacos graves, pero, sin lugar a dudas, no carece de relevancia.

En su favor podemos decir que Parsons expresó en su obra temprana un interés por la integración de los diversos niveles del análisis social, que mantendría de por vida a pesar de los cambios básicos de orientación que experimentó su sistema teórico a lo largo de su carrera. Fundamentalmente, Parsons se ocupó de la integración de los sistemas social y de la personalidad. A pesar de esta encomiable meta, su obra quedó empañada por ciertas confusiones básicas, en particular por una incómoda mezcla de teoría de la acción y funcionalismo estructural. Partiendo del análisis de los pensadores que consideraba relevantes en la historia de la sociología, en su teoría de la acción Parsons elaboró inicialmente lo que parecía una orientación micro. Esto se aprecia con claridad en el hincapié que hizo en el acto unidad y en el voluntarismo de su obra temprana. Sin embargo, con los años, el acto unidad y el voluntarismo se desvanecieron de la teoría de Parsons, así como la teoría de la acción. En su lugar desarrolló una teoría estructural-funcional en la que los actores no actuaban de una manera voluntarista, sino básicamente constreñidos por las estructuras sociales y por la cultura. Durante los años cuarenta y cincuenta, Parsons desarrolló nuevos conceptos como las disposiciones de necesidad, las orientaciones motivacionales y las orientaciones de valor. Todos estos conceptos reflejan la tendencia creciente de Parsons a considerar a los actores seres constreñidos por estructuras externas, más que actores voluntaristas. Parsons desarrolló durante estos años otros conceptos bien conocidos como las pautas variables y el sistema AGIL. A pesar de estos cambios de orientación, Parsons defendió toda su vida el orden y la conveniencia de las soluciones culturales frente a la solución del ejercicio del poder para el mantenimiento del orden en la sociedad.

El núcleo de la teoría parsoniana se encuentra en su concepción de los principales niveles del análisis social, especialmente en los cuatro sistemas de la acción. Aunque probablemente Parsons es más conocido por su obra sobre el sistema social, el nivel más importante en su teoría es el sistema cultural, que se sitúa en la cúspide de los cuatro sistemas de la acción (los otros son: el sistema social, el de la personalidad y el organismo conductual) y ejerce control sobre los demás. Aunque los otros niveles no son totalmente controlados por el siste-

ma cultural, Parsons se calificó a sí mismo de «determinista cultural». Parsons mantuvo su interés por el actor en su obra madura, pero hablaba del sistema de la personalidad, no de actores voluntaristas. El problema que surge aquí es que Parsons tendía a considerar que el sistema de la personalidad está determinado por los sistemas que se situan por encima de él: el sistema social y, en particular, el sistema cultural.

En su obra madura, Parsons intentó dar a su perspectiva una orientación hacia el cambio. Esta orientación se refleja en su obra sobre la evolución de las sociedades. Sin embargo, a pesar de que aparentemente se ocupó del cambio, las ideas de Parsons sobre la evolución seguían teniendo una inclinación más estructural y funcional que orientada al cambio. Parsons se esforzó también en su obra madura por dar a su enfoque más dinamismo mediante la reflexión sobre los medios generalizados de intercambio.

APENDICE

LA METATEORIZACION SOCIOLOGICA Y EL ESQUEMA METATEORICO PARA EL ANALISIS DE LA TEORIA SOCIOLOGICA

En el capítulo segundo vimos que uno de los más recientes desarrollos de la teoría sociológica es la explosión del interés por la metateorización. Mientras el objeto de la reflexión de los teóricos es el mundo social, los metateóricos se centran en *el estudio sistemático de la estructura subyacente a la teoría sociológica*. Entre los objetivos de este Apéndice figura examinar la explosión del interés por la metateorización en sociología y los parámetros fundamentales de este enfoque.

Si no fuera por el hecho de que la estructura de este libro descansa sobre un conjunto específico de perspectivas metateóricas desarrolladas por su autor (Ritzer, 1975a, 1981a), un análisis de tal desarrollo reciente estaría fuera de lugar en este texto sobre teoría sociológica clásica (aunque, como podremos comprobar, muchos de los teóricos clásicos hicieron trabajo metateórico). Como el objetivo primordial del presente libro es la teoría sociológica clásica, se decidió que este esquema organizativo ocupara poco espacio y fuera claro. Por tanto, es posible leer todos los capítulos y el libro en su conjunto sin tener conocimiento del esquema organizativo en que se sostiene. Sin embargo, este esquema puede despertar interés en algunos estudiantes, bien al principio o al final de la lectura del texto. Así, otro objetivo del Apéndice es presentar las ideas metateóricas que impregnan el libro, pero antes hacerlo es preciso exponer una idea general de la metateorización en sociología.

LA METATEORIZACION EN SOCIOLOGIA

Comenzamos por precisar que los sociólogos no son los únicos que hacen metaanálisis, es decir, no son los únicos que estudian a conciencia su propia disciplina. Entre los que lo hacen se cuentan los filósofos (Radnitzky, 1973), los psicólogos (Gergen, 1973, 1986); Schmidt et al., 1984), los politólogos (Connolly, 1973), algunos científicos sociales (varios ensayos de Fiske y Schweder, 1986), y los historiadores (White, 1973). Algunos de sus esfuerzos se asemejan bastante a ciertos tipos de metaanálisis en sociología, mientras otros difieren considerablemente de la clase de trabajo que se hace en sociología. La cuestión clave es que el estudio de la propia disciplina no es terreno exclusivo del sociólogo.

Además del hecho de que el metaanálisis puede encontrarse en otras áreas, también está la cuestión de que varios tipos de sociólogos, no sólo los metateóricos, realizan tal análisis. Podemos agrupar los diversos tipos de metaanálisis sociológico bajo el encabezamiento de «metasociología», que puede definirse como el estudio profundo de la estructura subyacente a la sociología en general y sus diversos componentes: áreas sustantivas (por ejemplo, la perspectiva de Hall [1983] sobre la sociología de las ocupaciones), conceptos (el análisis de Rubenstein [1986] del concepto de «estructura»), métodos (*metamétodos*; por ejemplo, los esfuerzos de Brewer y Hunter [1988] y de Noblit y Hare [1988],

por sintetizar los métodos sociológicos), datos (*metaanálisis de datos* [1]; por ejemplo, Fendrich, 1984; Hunter, Schmidt, y Jackson, 1982; Polit y Falbo, 1987; Wolf, 1986) y teorías. La *metateorización* es la que nos interesa en este Apéndice.

Lo que distingue el trabajo en este área no es tanto el proceso de la metateorización (o el estudio sistemático de las teorías, común a todos los metateóricos) sino la naturaleza de los productos finales. Hay tres variedades de metateorización, definidas en buena medida por las diferencias que presentan los productos finales (Ritzer, 1990d, 1991). El primer tipo, *la metateorización como medio para obtener una comprensión más profunda de la teoría* (M_U), implica el estudio de la teoría para producir una teoría mejor, una comprensión más profunda de la teoría existente (Ritzer, 1988) [2]. M_U se ocupa, más específicamente, del estudio de las teorías, de los teóricos y las comunidades de teóricos, así como de los contextos sociales e intelectuales de las teorías y los teóricos. El segundo tipo, *la metateorización como preludio al desarrollo de la teoría* (M_P) implica el estudio de las teorías existente para producir una teoría sociológica nueva. (En este segundo tipo de metateorización se solían centrar los teóricos clásicos). Y finalmente, existe un tercer tipo, *la metateorización como fuente de las perspectivas que sostiene toda la teoría sociológica* (M_O), que implica un estudio de la teoría orientado hacia la meta de producir una perspectiva, por ejemplo, *una metateoría*, que abarque cierta parte, o toda la teoría sociológica. (Como veremos, es este tipo de metateorización el que proporciona el marco de este libro). Dadas estas definiciones, pasemos a examinar cada tipo de metateorización.

El primer tipo de metateorización, M_U se compone de cuatro subtipos básicos, que implican el estudio formal o informal de una teoría sociológica para obtener una comprensión más profunda de ella. El primer subtipo se centra en las cuestiones intelectuales o cognoscitivas internas a la sociología. Entre ellas se cuentan los intentos de identificar los principales paradigmas cognoscitivos (Ritzer, 1975a, 1975b; véase también el análisis presentado más abajo) y las principales «escuelas de pensamiento» (Sorokin, 1928), perspectivas más dinámicas de la estructura subyacente a la teoría sociológica (Harvey, 1982, 1987; Wiley, 1979) y el desarrollo de herramientas metateóricas generales para analizar las teorías sociológicas existentes y desarrollar nuevas teorías (Alexander et al., 1987; Edel, 1959; Gouldner, 1970; Ritzer, 1989, 1990a; Wiley, 1988). El se-

[1] Le he dado esta denominación (algo incómoda) para diferenciarlo del metaanálisis más general. En el meta análisis de datos el objetivo es buscar el modo de acumular resultados de investigación mediante estudios de investigación. En su introducción a *Metaanálisis*, de Wolf, Niemi define el metaanálisis como «la aplicación de procedimientos estadísticos a conjunto de hallazgos empíricos procedentes de estudios individuales que tiene el propósito de integrarlos, sintetizarlos y darles sentido» (Wolf, 1986:56).

[2] Mientras en mis primeras obras (Ritzer, 1987, 1988) tendía a igualar este tipo con toda metateorización, ahora lo considero como uno de los tres tipos principales. También, mi deseo aquí es analizar la metateorización como un proceso general más que como una metateoría, que es, como veremos, sólo uno de los tres productos finales posibles de la metateorización.